



MARCOS DA VIDA VIÁVEL, MARCAS DA VIDA VIVÍVEL
O governo da diversidade sexual e o desafio de
uma ética/estética pós-identitária para a teorização
político-educacional LGBT

Jamil Cabral Sierra

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

JAMIL CABRAL SIERRA

MARCOS DA VIDA VIÁVEL, MARCAS DA VIDA VIVÍVEL

**O governo da diversidade sexual e o desafio de uma ética/estética
pós-identitária para a teorização político-educacional LGBT**

Curitiba

2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO

JAMIL CABRAL SIERRA

MARCOS DA VIDA VIÁVEL, MARCAS DA VIDA VIVÍVEL
O governo da diversidade sexual e o desafio de uma ética/estética
pós-identitária para a teorização político-educacional LGBT

Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação, da Universidade Federal do Paraná – UFPR, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientadora: Profa. Dr^a. Maria Rita de Assis César

Co-orientador: Prof. Dr. André de Macedo Duarte

Curitiba

2013

Catálogo na publicação
Fernanda Emmanoéla Nogueira – CRB 9/1607
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Sierra, Jamil Cabral

Marcos da vida viável, marcas da vida vivível: o governo da diversidade sexual e o desafio de uma ética/estética pós-identitária para teorização político-educacional LGBT. / Jamil Cabral Sierra. – Curitiba, 2013.
 228 f.

Orientadora: Profª. Drª. Maria Rita de Assis César
Tese (Doutorado em Educação) – Setor de Educação da
Universidade Federal do Paraná.

1.Sexualidade - Diversidade. 2.Estética. 3.Homossexualidade –
Identidade. I.Título.

CDD 306.76



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO



PPGE



PARECER

Defesa de Tese de **JAMIL CABRAL SIERRA** para obtenção do Título de DOUTOR EM EDUCAÇÃO. Os abaixo assinados: DRª MARIA RITA DE ASSIS CÉSAR (Presidenta), DR. ALFREDO JOSÉ DA VEIGA-NETO, DRª DAGMAR ELISABETH ESTERMANN MEYER, DR. JORGE RAMOS DO Ó (Online) e DRª KÁTIA MARIA KASPER (Membros Titulares) arguíram, nesta data, o candidato acima citado, o qual apresentou a seguinte Tese: "**MARCOS DA VIDA VIÁVEL, MARCAS DA VIDA VIVÍVEL. O GOVERNAMENTO DA DIVERSIDADE SEXUAL E O DESAFIO DE UMA ÉTICA/ESTÉTICA PÓS-IDENTITÁRIA PARA A TEORIZAÇÃO POLÍTICO-EDUCACIONAL LGBT**".

Procedida a arguição, segundo o Protocolo aprovado pelo Colegiado, a Banca é de Parecer que o candidato está apto ao Título de DOUTOR EM EDUCAÇÃO, tendo merecido as apreciações abaixo:

BANCA	ASSINATURA	APRECIÇÃO
DRª MARIA RITA DE ASSIS CÉSAR		Aprovado
DR. ALFREDO JOSÉ DA VEIGA-NETO		Aprovado
DRª DAGMAR ELISABETH ESTERMANN MEYER		Aprovado
DR. JORGE RAMOS DO Ó (Online)		Aprovado
DRª KÁTIA MARIA KASPER		Aprovado

Curitiba, 27 de março de 2013.

Profª Drª Monica Ribeiro da Silva
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Educação
Profª. Dra. Monica Ribeiro da Silva
Coordenadora do Programa de
Pós-Graduação em Educação
Matrícula: 125750



Capa: intervenção digital feita por mim sobre fotografia de Gilda. Foto original extraída de CURITIBA. FUNDAÇÃO CULTURAL DE CURITIBA. **Gilda.** (s/d).

À Gilda e a tantas outras vidas que, em sua abjeção, nos ensinam a pensar outros modos de viver o corpo e os prazeres.

AGRADECIMENTOS

À querida *Maria Rita de Assis César* que, desde nosso primeiro encontro, soube que sairia dali não apenas uma relação de orientação, mas também – e sobretudo – uma relação de amizade inspiradora e transformadora. Minha convivência com ela possibilitou não apenas a realização dessa tese, como também mudanças importantes em minha própria vida. Sua disponibilidade e atenção foram fundamentais para que eu pudesse chegar até aqui com essa pesquisa. Completamente disposta a, junto comigo, correr os riscos de um tema provocativo, seu apoio ao meu problema de pesquisa foi indispensável durante esses quatro anos. Seus cursos, durante esse período, foram decisivos para as mudanças de rota e para a sinalização de outros horizontes de pesquisa que há muito tempo eu queria explorar. Muito obrigado, Rita, por estar ao meu lado como orientadora, por respeitar minhas escolhas e pelos sempre atentos alertas que me fizeste. Grato, também, pela presença amiga e constante, com a qual tenho aprendido a constituir um modo de vida diferente.

Ao *André Duarte*, co-orientador e amigo, pelo diálogo sempre movente, pelo apuro filosófico com que lia e discutia comigo minha tese e pelo estímulo a arriscar um tema e um problema de pesquisa polêmico mas indispensável. Com certeza, muitas das “plantações foucaultianas” dessa pesquisa devo a ele. Grato, André, pelo apoio e pela amizade durante todo esse tempo.

Ao *Alfredo Veiga-Neto*, pelo carinho com que se dedicou ao meu trabalho e pelo entusiasmo com que sempre dialogou comigo sobre minha tese. Sua leitura rigorosa e suas preciosas contribuições foram fundamentais para que esse trabalho pudesse ganhar a vida que ganhou! Além disso, nossa convivência em Lisboa só fez estreitar nossa amizade ao mesmo tempo que a informalidade de nossas conversas pelas ladeiras lisboetas só fizeram aumentar minha admiração pelo intelectual e pela pessoa que és, Alfredo! Foi mesmo bom conviver contigo tão proximamente, convivência essa indispensável também para essa pesquisa! Muito obrigado!

Ao *Jorge Ramos do Ó*, pelo acolhimento carinhoso com o qual me recebeu na Universidade de Lisboa e em seu seminário! Passar sete meses contigo, Jorge, foi de fato uma experiência marcante que fez ressignificar não somente minha pesquisa mas também minha formação como professor. Aprendi a ser um pesquisador melhor, mas também – e sobretudo – a ser um professor melhor! Grato pela convivência contigo, pelo apoio durante meu período de estágio sanduíche, pela oportunidade de me fazer ser lido pelas suas alunas e pelas altíssimas contribuições que deste a essa tese.

À *Dagmar Estermann Meyer* pela disponibilidade de estar comigo tanto na qualificação como na defesa, pelo rigor de sua leitura, importantíssima no momento da qualificação e uma honra agora na defesa! Suas preciosas sugestões foram fundamentais para as viradas de rumo dessa tese! Obrigado, Dagmar!

À *Kátia Maria Kásper*, pelo afeto com que se entregou ao meu texto desde à qualificação e pelas preciosas sugestões que me encaminhou! Muito bom dialogar com a sensibilidade de uma leitora atenta ao mesmo tempo que aberta àquilo que é tão importante para mim nessa pesquisa. Muito grato, Kátia!

À *Maura Corcini Lopes*, pelo apoio e pelas conversas sempre estimulantes que tivemos em Lisboa. Foi muito bom dialogar contigo, Maura, e suas sugestões fundamentais para minha pesquisa. Agradeço, ainda, por ter aceito o convite para fazer parte da banca de defesa como suplente.

À *Cláudia Madruga Cunha*, por aceitar fazer parte da banca de defesa como suplente.

À *Juslaine de Fátima Abreu Nogueira*, amiga inseparável, com quem tenho aprendido a viver melhor, a viver de um outro jeito, a viver de outros modos e a perceber que a amizade é, justamente, nada além que gratuidade, afeto e a chance de transformação de si no encontro com o outro. Obrigado, amiga, por estar sempre comigo e me tornar mais vivível.

À *Tatiana Silveira*, ao *Mateus França*, ao *Duizinho* e à *Belinha*, amizades que o doutorado me trouxe e com as quais tenho tido o prazer de saborear momentos importantes em minha vida e aprendido a compartilhar minha vida na relação com o outro. À Tati, em especial, agradeço pelo companheirismo, pela ajuda despendida a mim durante o tempo em que estive fora, no estágio sanduíche, e ao companheirismo acadêmico durante esses três anos de convivência. E muito mais virá pela frente, com certeza!!!

Às amigas *Denise Cristina Kluge*, *Gisele Kliemann*, *Juliana Azoubel*, *Luciana Monteiro*, *Luciana Ferreira*, *Dione Tinti*, *Elisiani Tiepolo*, *Joelma Zambão Estevam*, colegas de trabalho incríveis e amigas leais, que muito me ouviram falar não só da tese, como também das agruras do trabalho e que sempre me animaram, com muito bom humor e carinho, a atravessar as chatices profissionais com a risada no rosto. A vocês, meninas, muito obrigado! À minha querida amiga *Elisiani*, um agradecimento especial por assumir, em meu lugar, minhas demandas docentes na UFPR Litoral e por ter comigo, sempre, um gesto de ternura e carinho. Ainda bem que estás lá comigo, amiga!

Ao *Fernando Pinho*, amigo virtual de longa data que o doutorado possibilitou transformar numa amizade “mais concreta” e mais presente! Obrigado Fernando, pela convivência em Lisboa, pelas conversas sobre minha pesquisa, pelas viagens, pelos copos no Bairro Alto e por estar, sempre, disposto a me ouvir não só sobre a tese mas também sobre outros assuntos da vida!

Às minhas colegas da Universidade de Lisboa, pelo carinho com que me receberam e pela acolhida durante os sete meses que convivemos juntas. Obrigada a todas não só pela generosidade durante as aulas, como também pelos festivos encontros que tivemos.

Às colegas do nosso grupo de pesquisa na UFPR, pela oportunidade do diálogo e pelas trocas sempre muito produtivas durante as aulas da Maria Rita.

Ao Germano Manoel Pestana, pela amizade, companhia nos passeios em Paris e pela ajuda fundamental com o resumo em língua francesa.

Às minhas alunas da UFPR Litoral, especialmente às integrantes do bICHa! e do Coletivo Leque, pelas ações políticas e pelos estudos que empreendemos juntas. Com vocês aprendi muitas coisas que trouxe para essa tese! Nossos encontros foram sempre inspiradores para mim!

Às funcionárias da Biblioteca Pública do Estado do Paraná, pela prestatividade com que me atenderam e por facilitar o acesso aos arquivos sobre a Gilda.

À minha família, que sempre apostou em mim e soube compreender os momentos de ausência provocados pela tese.

À *Capes*, por financiar minha pesquisa durante a realização de meu estágio sanduíche na Universidade de Lisboa.

Essa tese foi escrita entre o frio e a chuva de Curitiba, o verde e o vento do interior do Paraná, o sol e o rio de Lisboa.

O que eu gostaria de dizer é que, em minha opinião, o movimento homossexual tem mais necessidade hoje de uma arte de viver do que de uma ciência ou um conhecimento científico (ou pseudocientífico) do que é a sexualidade. A sexualidade faz parte de nossa conduta. Ela faz parte da liberdade em nosso usufruto deste mundo. A liberdade é algo que nós mesmos criamos — ela é nossa própria criação, ou melhor, ela não é a descoberta de um aspecto secreto de nosso desejo. Nós devemos compreender que, com nossos desejos, por meio deles, instauram-se novas formas de relações, novas formas de amor e novas formas de criação. O sexo não é uma fatalidade; ele é uma possibilidade de aceder a uma vida criativa. Michel Foucault.¹

¹ Foucault (2004a, p.260).

RESUMO

O que pretendo, neste trabalho, é estudar a relação que vem se estabelecendo, na atualidade, entre a ideia de diversidade sexual (e seus desdobramentos no campo da política, dos movimentos sociais e da educação) e as políticas identitárias contemporâneas. A partir do que chamo de *viabilidade-moral-econômica* dos sujeitos LGBT, tento perceber como têm sido produzidos os arranjos biopolíticos, bem como as formas de governo das diferenças sexuais, que inscrevem corpos e práticas na moral heteronormativa e na lógica essencializadora das identidades. Diante desse argumento, pretendo pensar como, na contemporaneidade, tem se formado a relação de parceria entre os movimentos sociais e o Estado e como tal relação tem gerado formas de governo dos sujeitos da diversidade sexual, através de novos mecanismos de controle do corpo, das práticas sexuais e afetivo-amorosas e das condutas de lésbicas, gays, bissexuais e trans*. Em vista disso, o objetivo é produzir uma interpretação capaz de caracterizar como certos enunciados e práticas contemporâneos conformam os sujeitos LGBT no que chamo de *vida viável*, bem como de que modo esses enunciados e práticas, ao produzirem o sujeito de direito da diversidade sexual, o fazem diante da imposição de biopolíticas tramadas pela lógica de inclusão neoliberal e seus reclames identitários. Para a problematização dessas suspeitas que aponto acima, utilizo um conjunto de documentos oficiais produzidos em parceria entre os movimentos sociais e o Estado que têm, no contexto brasileiro, desde 2002, instaurado os sujeitos da diversidade sexual, bem como conformado esses mesmos sujeitos numa moral das práticas e numa economia do corpo já estabelecidas e legitimadas socialmente. Como contraponto a essa constatação, parto dos últimos cursos de Foucault para provocar algumas tensões nesse empreendimento biopolítico que promove uma espécie de captura da diferença sexual e que deixa pouco espaço para a constituição de outros modos de vida ou para aquilo que denomino, nesse trabalho, de *vida vivível*. Valendo-me dos aportes foucautianos sobre a noção de ética/estética da existência, do pensamento *queer* e da figura de Gilda, travesti que viveu nas ruas de Curitiba nos anos 1980, ensaio a elaboração de um argumento que pretende questionar a lógica identitária, bem como caracterizar as formas atuais de contraconduta frente ao processo de normalização dos corpos e das práticas sexuais e afetivo-amorosas LGBT.

Palavras-chave: Diversidade Sexual. Governamentalidade. Inclusão neoliberal. Vida viável. Estética da Existência. Vida vivível. Gilda.

ABSTRACT

The aim of this research is to study the relation established nowadays between the idea of sexual diversity (and its developments in the political field of social movements and education) and contemporary politics of identity. Starting from what I have critically called the *moral-economic-viability* of LGBT subjects I try to understand the production of biopolitical arrangements as well as the governing of sexual differences, both of which inscribe their bodies and practices in the heteronormative moral and in the essentializing logics of identity. By means of this argument, I intent to think the contemporary alliance between social movements and the State. This relationship has generated new forms of governing sexual diversity subjects' by way of mechanisms aiming at controlling their bodies, their sexual and love-affective practices, as well as the conducts of lesbians, gays, bisexuals and trans*. My aim is to characterize and define how certain contemporary statements and practices conform LGBT subjects into what I call *viable living*. Such statements and practices produce the sexual diversity rights' subject by imposing biopolitical regimes based on the logics of neoliberal inclusion and their identitarian claims. To contextualize this hypothesis I discuss an ensemble of official documents produced by both the Brazilian State and Brazilian social movements, which since 2002 have defined the subjects of sexual diversity conforming them into socially well established and well legitimized moral practices and bodily economy. To face these previous considerations, I return to some of Foucault's last courses in order to critically problematize the biopolitical arrangements which capture sexual difference leaving almost no space to the constitution of other and new forms of living, called in this work as *livable life*. Inspired by Foucauldian notions on ethics/aesthetics of existence, queer thought and by the living example of Gilda, a transvestite that lived in the streets of Curitiba during the 80's, I argue against the identitarian logics and try to characterize actual forms of counter-conduct against the normalizing process which affects LGBT's bodies, sexual and love-affective practices.

Key-words: Sexual Diversity. Governing. Neoliberal inclusion. Viable living. Aesthetics of existence. Livable life. Gilda.

RÉSUMÉ

Ce que j'envisage, dans ce texte, est d'étudier le rapport qui s'établit aujourd'hui entre l'idée de diversité sexuelle (et ses déploiements dans le champ de la politique, des mouvements sociaux et de l'éducation) et les politiques identitaires contemporaines. A partir de ce que j'appelle de *viabilité-morale-économique* des sujets LGBT, j'essaie de discerner comment sont produits les arrangements biopolitiques, ainsi que les formes de gouvernement des différences sexuelles, qui inscrivent corps et pratiques dans la morale hétéronormative et dans la logique qui essentialise les identités. En face de cet argument, j'ai l'intention de réfléchir comment, dans la contemporanéité, on construit le rapport de partenariat entre les mouvements sociaux et l'État et comment ce rapport produit des formes de gouvernement des sujets de la diversité sexuelle, à travers les nouveaux mécanismes de contrôle du corps, des pratiques sexuelles et affective-amoureuses et des conduites de lesbiennes, gays, bisexuels et trans*. A cet égard, l'objectif est de produire une interprétation capable de caractériser la façon dont certains énoncés et pratiques contemporaines conforment les sujets LGBT dans ce que j'appelle *vie viable*, ainsi que de quelle façon ces énoncés et pratiques, dans l'acte de produire le sujet de droit de la diversité, le font face à l'imposition de biopolitiques tracées par la logique d'inclusion néolibérale et ses messages identitaires. Pour la problématisation de ces soupçons étalés ci-dessus, j'utilise un ensemble de documents officiels produits en partenariat entre les mouvements sociaux et l'État qui établissent, dans le contexte brésilien depuis 2002, les sujets de la diversité sexuelle, ainsi que conforment ces mêmes sujets dans une morale des pratiques et dans une économie du corps déjà établies et socialement légitimées. Comme contrepoint à cette constatation, je débute aux derniers cours de Foucault pour provoquer quelques tensions dans cette entreprise biopolitique qui promeut une espèce de capture de la différence sexuelle et qui laisse peu d'espace pour la constitution d'autres façons de vivre ou pour ce que je nomme ici *vie vivable*. Je fais usage des contributions foucaaldiennes sur la notion d'éthique / esthétique de l'existence, de la pensée *queer* et de la figure de Gilda, travesti qui a vécu dans les rues de Curitiba dans les années 1980, pour l'élaboration d'un argument qui envisage questionner la logique identitaire, et pour caractériser les formes actuelles de contre-conduite face au processus de normalisation des corps et des pratiques sexuelles et affective-amoureuses LGBT.

Mots-clé: Diversité sexuelle. Gouvernement. Inclusion néolibérale. Vie viable. Esthétique de l'existence. Vie vivable. Gilda

SUMÁRIO

PRELÚDIO - Em duas composições	15
1ª Composição - Dos instantes-já que constituem o objeto e sua forma de análise	16
2ª Composição - Dos instantes-já que (me)constituem (n)esse tema-problema de pesquisa	20
PARTE I - MARCOS DA VIDA VIÁVEL	29
1.1 A diversidade sexual no contexto brasileiro: uma questão de identidade	30
1.2 Movimentos sociais e Estado: uma relação de parceria	46
1.3 A governamentalidade neoliberal e a produção da <i>vida viável</i> : inclusão, tolerância e o sujeito de direito LGBT	57
PARTE II - MARCAS DA VIDA VIVÍVEL	85
2.1 Marcas de uma vida, a vida de Gilda	86
2.2 Marcas da vida cínica	101
2.3 Marcas da vida <i>queerizada</i>	127
2.4 (Dez)Razões da Vida <i>Queerizada</i> - ou dez ações (dentre outras possíveis) para uma <i>vida vivível</i>	171
POSLÚDIO - Por uma ética/estética pós-identitária para a teorização político-educacional LGBT	173
REFERÊNCIAS	181
APÊNDICE - Tradução do texto <i>Basura y género. Mear/cagar. Masculino/femenino</i>, de Beatriz Preciado	194
ANEXOS	200

PRELÚDIO

Em duas composições

1ª COMPOSIÇÃO - Dos instantes-já que constituem o objeto e sua forma de análise

- “Não busque Foucault porque dizem que ele está na moda, mas porque ele nos ajuda a problematizar e a desenvolver a crítica para poder pensar de outro modo.”
- “Se você estiver mais preocupado em ‘julgar’, ‘achar soluções’ ou ‘prescrever’, procure outra praia.” Alfredo Veiga-Neto²

Os territórios de pesquisa que ora apresento aqui são resultado de uma maneira de ver o trabalho intelectual e o trabalho da pesquisadora³ desvinculados dos processos que, tradicionalmente, têm se constituído no mundo acadêmico e que pretendem assegurar caminhos estáveis e horizontes bem estabelecidos no processo de investigação científica. Ou, inspirado pelos aforismas acima, convém já de antemão dizer: o que apresento aqui não intenta soluções mágicas, tampouco quer prescrever o que, na suposição das mais aflitas, seria a salvação para o nossos problemas. Pelo contrário, a noção de pesquisa que perpassa essa investigação deixa de lado essas formulações de caráter pretensamente decifrador da realidade, bem como abandona o “[...] otimismo cientificista [que] se manifesta na crença de que

² Veiga-Neto (2010, p. 14-15).

³ Mesmo sabendo que o uso político das formas “o/a” ou “a/o”, ou ainda de sinais como “@” ou “x” se faz importante diante processo histórico de apagamento do feminino por meio de uma língua e uma escrita machista e heterocentrada, resolvi desviar-me dessas estratégias pelas seguintes razões: ainda não estou totalmente convencido que expressões como “o/a” possam sinalizar um rompimento com a dicotomia masculino/feminino, uma vez que nesse caso o “a” continua vindo depois do “o” e portanto hierarquicamente atrás dele. Já a expressão “a/o”, que indicaria um rompimento da hierarquia masculino/feminino acaba, de revés, estabelecendo outra, isto é, feminino/masculino. Nem uma nem outra destece o mais importante que é justamente apagar essas relações dicotomizadas que sustentam os processos hierárquicos de uma identidade sobre a outra. Já os sinais “@” e “x” por mais que possam indicar o rompimento da hierarquia masculino/feminino, num texto extenso como o de uma tese pode dificultar sobremaneira a fluência de leitura e de retomada dos agentes coesivos textuais. Em todo caso, menos em função desses impasses e mais por uma opção política - mesmo tendo em mente que como produto político a linguagem poderá sempre funcionar como instância por meio da qual se reproduz preconceito, violência e exclusão - aparecerá em determinados momentos do texto o masculino gramatical/genérico e em outros o feminino como elemento gramatical genérico, de modo a inscrever na própria textualidade a transitoriedade e as marcas *queerizadoras* que desestabilizam os lugares tradicionalmente fixados de onde aprendemos a reconhecer os gêneros a partir de seus limites identitários. Lembro, ainda, que as citações (em respeito a quem escreveu os textos que utilizo), estão transcritas conforme os originais.

num determinado futuro (concreto ou assintótico), pela Ciência o homem teria acesso às verdades do mundo.” (VEIGA-NETO, 2002b, p. 27).

Esse caminho de investigação, portanto, se torna um desafio ao trabalho intelectual, já que, mesmo a despeito das cobranças políticas a que qualquer pesquisa científica se submete, ela não poderá sucumbir ao desejo fácil de oferecer prescrições, respostas seguras ou render-se a imposições externas a seus próprios acordes. Se anuncio, nesse instante, que a crítica que faço nesta tese é a partir de Foucault – e não é por simples modismo de estação, mas porque com ele posso ensaiar novas transformações – meu compromisso, como pesquisador e intelectual, não poderia ser senão

[...] expulsar esse pensamento e tentar mudá-lo: mostrar que as coisas não são tão evidentes como cremos, fazer de sorte que o que aceitamos como indo de nós não tenha mais de nós. Fazer a crítica é tornar difícil os gestos mais simples. Nessas condições, a crítica (e a crítica radical) é absolutamente indispensável para toda transformação, pois uma transformação que ficasse no mesmo modo de pensamento, uma transformação que só fosse uma certa maneira de melhor ajustar o mesmo pensamento à realidade das coisas não passaria de uma transformação superficial. (FOUCAULT, 2010d, p. 356-357).

A forma de análise do objeto dessa pesquisa precisa esquivar-se, diante disso que anuncio, das teorizações que postulam uma noção de ciência fundada, como aponta Veiga-Neto (2002b), no primado da visão, em que se toma como certa uma realidade à qual teríamos jeito de acessar de forma clara, objetiva e segura. Essa noção de ciência e, por consequência, de pesquisa alimenta percursos de investigação que buscam a objetivação do real por meio do trabalho intelectual, como se a realidade fosse esse dado já-posto, *a priori* e, por consequência, fornecesse à pesquisadora também objetos de pesquisa já-postos, anteriores aos processos discursivos que os instauram e lhes dão contorno. Ao contrário, “quando alguém ou algo é descrito, explicado em uma narrativa ou discurso, temos a linguagem produzindo a ‘realidade’” (COSTA, 2002, p. 152), de modo que o que constitui nossos objetos de pesquisa é a forma como os olhamos, isto é, “o olhar inventa o objeto e possibilita as interrogações sobre ele.” (COSTA, 2002, p. 152).

Desse modo, o que esta pesquisa pretende evidenciar no que se refere à constituição de seu objeto e à forma de analisá-lo tem a ver com o entendimento de

que do lugar e do jeito como olhamos é que constituímos as coisas do mundo, ou o próprio mundo. Diante, portanto, como aponta Veiga-Neto (2002b), da autoridade que se estabeleceu durante séculos na forma de olhar para nossos objetos de pesquisa, olhares esses que têm sido autoritária e hegemonicamente lançados a partir do campo da neutralidade e objetividade e que nos têm enredado em discursos e práticas científicas que afirmam a certeza e a transcendência, temos que ensaiar caminhos para mostrar a dimensão histórica e discursiva que constrói o real e os objetos dele depreendidos. É escancarar a dimensão linguística e os sistemas de significação que produzem a realidade.

O que dizemos sobre as coisas nem são as próprias coisas (como imagina o pensamento mágico), nem são uma representação das coisas (como imagina o pensamento moderno); ao falarmos sobre as coisas nós as constituímos. Em outras palavras, os enunciados fazem mais do que uma representação do mundo; eles produzem o mundo. (VEIGA-NETO, 2002b, p. 31).

Esse gesto na forma de pesquisar, na maneira de conceber os objetos de pesquisa e nas estratégias de análise que recairão sobre eles assume, politicamente, o lugar de onde se olha. Esse lugar, no caso dessa pesquisa, são as terras pós-estruturalistas, de onde retiro peças-chave para, no percurso dessa investigação, desenvolver formas de análise que assumem uma dimensão contingente e transitória, bem como estabelecem caminhos de interpretação assumidamente múltiplos, rizomáticos e desafiadores.

Os desafios colocados para aqueles e aquelas que se propõem a fazer pesquisas em abordagens pós-estruturalistas envolvem, pois, essa disposição de operar com limites e dúvidas, com conflitos e divergências, e de resistir à tentação de formular sínteses conclusivas; de admitir a provisoriidade do saber e a co-existência de diversas verdades que operam e se articulam em campos de saber-poder; de aceitar que as verdades com as quais operamos são construídas, social e culturalmente. (MEYER; SOARES, 2005, p. 39-40).

Pesquisar a partir desses pressupostos implica também em assumir os desafios de uma outra forma de escrita acadêmica, de modo que esse jeito-outro de escrever sobre os temas que pesquisamos já é em si parte da análise que fazemos dos objetos que tentamos descrever. Essa escrita rejeita em fixar-se nos protocolos que têm se estabelecido nos trabalhos acadêmicos, bem como refuta toda insinuação de que, ao

reinventar as formas do sujeito se relacionar com a linguagem, ela padeceria de rigor ou cientificidade. Ao contrário, é imprimir na escrita acadêmica mais vigor, de modo que todas nós, ao lidarmos com ela, tenhamos condições de nos reinventar nesse processo, de fazer por meio da aventura-rebeldia da escrita também a aventura-rebeldia do pensamento, de “[...] tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe?” (FOUCAULT, 2001b, p. 13), bem como de criar novas condições éticas/estéticas sobre nós mesmos e liberar em nós o que há de mais potente e criativo. Essa potência de escrita é assumida nessa pesquisa e, mesmo diante de seus desafios e limites em se constituir ensaisticamente nesse texto-tese, ela será invocada a todo instante a criar os caminhos de descrição do objeto e a desenvolver as metodologias de sua interpretação e análise, uma vez que essa relação com a linguagem e com a escrita “diz respeito também aos documentos que constituem nosso corpus de investigação, às entrevistas que fazemos, aos diferentes dados que levantamos.” (FISCHER, 2005, p. 133).

Ensaiai-se na escrita, mesmo correndo todos os riscos dessa aventura, é considerar que todo trabalho teórico, que toda produção intelectual, que toda manifestação do pensamento por meio da escrita lateja a inquietude, a desconfiança, um certo desconforto que, página a página, marcará tanto a posição teórica assumida como as escolhas que fazemos diante do objeto que estudamos. Essa desconfiança que travamos em relação à própria escrita que criamos é um exercício sobre si em que a marca do “eu” é mais que uma simples opção gramatical, ou seja, “[...] a primeira pessoa não está presente necessariamente como ‘tema’, mas como ponto de vista, como olhar, como posição discursiva, como posição pensante.” (LARROSA, 2004, p. 36). Isso não tem a ver com a revelação de uma suposta verdade subjetiva, antes é a explicitação da subjetividade de quem arrisca-se também a pensar a partir da experiência viva de quem escreve.

2ª COMPOSIÇÃO - Dos instantes-já que (me)constituem (n)esse tema-problema de pesquisa

Eu te digo: estou tentando captar a quarta dimensão do instante-já que de tão fugidio não é mais porque agora tornou-se um novo instante-já que também não é mais. Cada coisa tem um instante em que ela é. Quero apossar-me do é da coisa. Esses instantes que decorrem do ar que respiro: em fogos de artifício eles espocam mudos no espaço. Quero possuir os átomos do tempo. E quero capturar o presente que, pela sua própria natureza, me é interdito: o presente me foge, a atualidade me escapa, a atualidade sou eu sempre no já.

[...]

Meu tema é o instante? meu tema de vida.

[...]

Mas o instante-já é um pirilampo que acende e apaga, acende e apaga. O presente é o instante em que a roda do automóvel em alta velocidade toca minimamente o chão. Eu, viva e tremeluzente como os instantes, acendo-me e me apago, acendo e apago, acendo e apago. Só aquilo que capto em mim tem, quando está sendo agora transposto em escrita, o desespero das palavras ocuparem mais instantes que um relance de olhar. Mais que um instante, quero seu fluxo. Clarisse Lispector⁴

Iniciar assim, abrindo esse texto e abrindo-me à experiência lispectoriana, só poderia dar nisso: lampear-me por entre-lugares para captar o instante-já de nossa atualidade⁵. Que é essa atualidade? Que ela deflagra? Que vidas ela encerra? Que é esse instante-já de nosso presente? Desesperar-me, transpondo-me em escrita, na busca dos instantes-já de nossa época é desejar reverberar a força de um tempo que promove encontros até então imprevistos, instantes impensáveis que espocam diante de nossos olhos, que se sucedem vertiginosa e inquestionavelmente, como uma revoada de pirilampos a piscarem mérito e conquista, espécie de porta-vozes de um

⁴ Lispector (1998, p. 9-15).

⁵ Quando falo em “atualidade” o faço no sentido de marcar que não estou tomando este termo no sentido de um tempo marcado e isolado, bem como não estou imprimindo nesta expressão, nenhuma marca que remeta a qualquer ideia de estabilidade, seguridade ou linearidade, uma vez que percebo nossa atualidade como uma espécie de intercruzamento de tempos, como que um palimpsesto que, ao ser raspado, vai fazendo emergir as memórias discursivas de outros tempos e lugares. Assim, quando o termo “atualidade”, “contemporaneidade” ou “presente” (e suas derivações gramaticais) aparecerem será para tentar dizer que estas retóricas conciliatórias que conclamam uma espécie de celebração da diversidade sexual emergem sim da escavação de (x)tempos e (x)lugares, mas que, agora, ganham novos contornos esculpidos a partir do que poderíamos chamar de parceria entre Estado e movimentos sociais que projeta novas tecnologias de governamento (FOUCAULT, 2008a, 2008c, 2010c) da população LGBT. Essa ideia será desenvolvida mais adiante.

momento que conclama respeito e tolerância, que institui novas parcerias, que estabiliza antigos paradoxos, que reduplica a ânsia de conformação dos corpos, das práticas sexuais e afetivo-amorosas, da vida. Instantes-já que ao se acenderem no turbilhão de nossa atualidade mostram as sutilezas com as quais algumas vozes de nosso presente gritam numa espécie de coro dos contentes: “eis a nossa vez!”

É disso, portanto, que tratará essa pesquisa. De tentar capturar os instantes-já de nossa atualidade que dizem instaurar a vez e a voz de LGBT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais)⁶ que, reunidos sob o teto do que vem sendo chamado de diversidade sexual, pautam, desde as conversas cotidianas às políticas de Estado, uma experiência homossexual que tem sido desenhada, conformada e legitimada pela teorização identitária das últimas décadas e da qual se embriagam tanto os movimentos sociais contemporâneos quanto o Estado e suas políticas - sociais, de direitos humanos e, claro, educacionais.

É, pois, disso, que quero falar. São justamente esses instantes-já de nosso tempo que quero tentar paralisar na sua forma acesa para, a partir daí, decantá-los em sua discursividade já tão naturalizada e incontestável. Quero depreender desses instantes-já que instauram o presente da diversidade sexual, suas motivações, seus interesses, suas formas. Depreender suas estratégias de ação, seus argumentos, suas parcerias. Depreender quem são seus sujeitos, que práticas vivenciam, que corpos habitam. Depreender seus conceitos, justamente a morada onde se hospedam os reclames de igualdade, justiça, cidadania e onde repousam, quase sem perturbação, o pensamento heteronormativo e sua criação: o sujeito anormal, o abjeto, o monstruoso (FOUCAULT, 2002d). Depreender, enfim, com a ajuda de Foucault, as formas atuais de governamentalidade⁷ desses corpos dispersantes, bizarros, estranhos, bem como

⁶ Atualmente, no Brasil, tem-se usado, tanto no âmbito das políticas públicas, como na esfera dos movimentos sociais que defendem as causas ligadas a gênero, sexualidade e orientação sexual, a sigla LGBT para designar este conjunto populacional abarcado tanto pelas políticas públicas como pelas ações dos movimentos sociais. Essa sigla, que outrora já fora “GLS”, “GLBT”, sedimentou-se nos anos 2000 como grande representação do movimento de homossexuais, o que acabou por estender seus domínios para além da esfera político-social, já que, hoje, ela se faz aparecer em campos da educação, das artes, da cultura, da economia, do turismo, da moda, da literatura etc. No decorrer desta pesquisa, portanto, usarei “LGBT” toda vez que for me referir a “lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais”.

⁷ Os conceitos de *governamentalidade* e *governo* estão detalhados no item 1.3 desta tese.

as parcerias biopolíticas que capsulam essas vidas na forma de um sujeito de direito para dar a elas a oportunidade de ingresso à normalidade e seus supostos benefícios: direitos, bem-estar, sucesso, dignidade, respeito, legalidade, legitimidade.

Enveredar-me por essa trilha de investigação implica em assumir minha posição de sujeito que também é constituído desses instantes-já que presentificam uma noção de diversidade sexual ligada ao estabelecimento de posições fixas e de identidades bem estabelecidas. Ou se é “L”, ou se é “G”, ou se é “B”, ou só se pode ser “T”. Sou também afetado por isso. Afeta-me, espeta-me, espinha-me porque como corpo dissonante flagro-me, por vezes, rendido ao espetáculo biopolítico que quer assegurar-me, tanto quanto a tantos outros corpos, um lugar reconhecível. No entanto, mesmo inserido no jogo, problematizar tais instantes-já significa, como pesquisador – assumidamente – escavar outras possibilidades de dar à vida sentido por meio do trabalho teórico, de posicionar a produção intelectual – e me posicionar e posicionar outras vidas – no exercício do pensamento obstinado, mesmo correndo risco de desviar-me, até porque “[...] de que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, os descaminhos daquele que conhece?” (FOUCAULT, 2001b, p. 13). Significa, ainda, tentar pensar diferentemente do que se tem pensado, e – quem sabe? – instaurar outros-instantes-já capazes de tensionar o tão articulado governo da vida para que ela – a vida – possa resplandecer sempre mutante, sempre impensada, sempre imprevisível, como o dia que acorda a cada manhã.

Fica evidente, então, que meu trabalho não é prescrever, normatizar, doutrinar. Não é dar formas seguras, fórmulas universais, categorias generalizantes. Não é propor certezas absolutas, argumentos infalíveis, catecismos teóricos. Como pesquisador, meu ofício é cantar desconfianças, insinuar contradições, sugerir tropeços, supor equívocos, desestabilizar territórios, movimentar pensamentos, chacoalhar argumentos, estranhar acordos, desfamiliarizar parcerias, tensionar discursos, propor descaminhos, até porque todo “[...] processo de pesquisar que assume esses pressupostos é, então, construído por referências e ferramentas que deslocam certezas, invocam multiplicidades e operam com provisoriiedades [...]” (MEYER; SOARES, 2005, p. 41). Como pesquisador, assumo o gesto político dessa

opção e, mesmo correndo riscos, lançar-me-ei nessa vibração, nesse “instrumental teórico pós-iluminista, que assume a morte do sujeito transcendental constituinte, a historicidade radical dos objetos e o descentramento da abordagem do pesquisador.” (CÉSAR, 2004, p.2). É por aqui que vou. É por aqui que pretendo uma crítica capaz de ensaiar transformações em relação às retóricas de nossa atualidade que aliam-se a mecanismos de exclusão do outro e de captura de subjetividades para o efetivo governo da vida. Tal crítica, consiste em “[...] ver até onde a liberação do pensamento pode chegar a tornar essas transformações bastante urgentes, de modo que se tenha vontade de fazê-las, e bastante difíceis de fazer, a fim de que se inscrevam profundamente no real”. (FOUCAULT, 2010d, p. 357).

É assim, portanto, que de um jeito ou outro surge o itinerário dessa pesquisa: desde certo tempo venho incomodando-me com retóricas pretensamente conciliatórias que sugerem a inclusão, o respeito, a tolerância em relação aos sujeitos LGBT. Minha dissertação de mestrado já apontava esse desconforto no momento em que problematizei representações da homossexualidade no discurso midiático, a partir da análise de campanhas publicitárias promovidas por movimentos sociais e pelo próprio Estado. Minhas pesquisas posteriores, já como professor-pesquisador em universidades públicas, seguiam explicitando o quanto têm sido para mim indigestos os discursos que alimentam essas ações e esses dizeres em torno da diversidade sexual.

A opção por fazer a problematização desses dizeres se deve, em grande parte, ao meu passado (e ainda palpitante presente) como linguista e professor de português que sempre me fez desconfiar da suposta estabilidade da linguagem e de suas artimanhas para instaurar o real que cotidianamente naturalizamos de forma espontaneísta e universal. Dessa experiência é que trago o entendimento de que os discursos não agem naturalmente, antes, são resultado dos processos históricos que os fazem sempre funcionar de acordo com certas regras, em certas épocas.

Por isso, não cabe à noção de discurso que quero implementar aqui, nenhuma ideia universalista, causal, transcendental, pois para a AD [Análise do discurso] que persigo não interessa nem cabe ao analista preocupações com a “veracidade” ou “falsidade” de tais proposições, tampouco importa tentar levantar quais as “possíveis intenções do autor”, uma vez que para a

ideia foucaultiana de discurso é importante afastar qualquer conotação de sujeito pleno de si, consciente. (SIERRA, 2004, p. 27).

Aprendi, com a virada linguística⁸ e suas pensadoras, a não perceber a língua como um dado natural, inato, transcendental. A não perceber a linguagem como produto neutro, estável, destituído das relações de poder que agenciam seus mecanismos de ação e operação de acordo com determinados interesses, uma vez que “os discursos nunca podem se colar fora do acontecimento e, por isso, dos poderes que o acontecimento coloca em circulação.” (VEIGA-NETO, 2003, p. 111). Diante da constatação, portanto, da opacidade da linguagem, de seus jogos, de suas variáveis, de suas armadilhas, aprendi a importância de virá-la ao avesso para, assim, tentar desconstruir seus efeitos e interpretá-los. Mais tarde, já com Foucault, percebi

[...] que em toda sociedade toda produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (FOUCAULT, 2000, p. 9).

Eis que, como resultado dessa forma de enxergar a linguagem e a produção de discursos, fui parar nas teorizações pós-estruturalistas sobre o sujeito e sobre as formas pelas quais, ao longo do tempo, o sujeito foi objetivado por um sistema de produção de saberes e poderes que o sentenciaram à condição, em muitos casos, de abjeção, patologização, anormalidade, especialmente quando falamos do sujeito produzido pelo “dispositivo da sexualidade” (FOUCAULT, 2001a).

É, portanto, dessa história que venho e ela, evidentemente, marcará meu olhar neste trabalho também. Só que, agora, nesse percurso de doutoramento, fito não mais

⁸ O trabalho com a linguagem vem, desde os anos 70, articulando possibilidades de mudança, principalmente com a construção de novos paradigmas para o ensino de língua, que se opõem ao discurso gramatical tradicional, a partir da “virada linguística”, a qual reviu o corte sincrônico saussuriano, que produziu o objeto língua, pasteurizado pela ausência do sujeito e de sua história. Estou falando do trabalho de Benveniste (1976) e seu aparelho formal da enunciação, Austin (1990) e a teoria dos atos de fala, Ducrot (1987) e suas ideias sobre a teoria da polifonia, Bakhtin (1999) e seu princípio dialógico da linguagem e Pêcheux (1990) e a elaboração de uma teoria do discurso, que participaram – cada um a seu modo e de seus lugares – na formulação de uma nova perspectiva de estudo da linguagem e de seus fenômenos, pautada, principalmente, numa perspectiva interacional, marcada por um “aqui” e um “agora”, portanto sócio-histórica.

os discursos midiáticos que produzem o sujeito homossexual do dispositivo da sexualidade descrito por Foucault, mas - não paradoxalmente, pelo contrário, complementarmente - os discursos sociais e políticos que conformam os sujeitos da diversidade sexual e que impõem a eles um tempo e um lugar na ordem político-social e, por consequência, um tempo e um lugar na ordem escolar-educacional.

Em vista disso, o que tomo como problema é questionar as formas de governo e suas estratégias de inclusão/exclusão dos sujeitos LGBT. É interrogar a parceria entre movimentos sociais e Estado e que dela resultam as formas atuais de governo dos sujeitos da diversidade sexual. É investigar os efeitos que o modelo identitário provoca nos processos de exclusão dos corpos e das práticas sexuais e afetivo-amorosas considerados abjetos e os desdobramentos disso no âmbito educacional. É discutir em que medida há possibilidade de, por meio de outro exercício ético/estético criar curto-circuitos nos mecanismos identitários que promovem a viabilidade da vida e que sustentam a agenda dos movimentos sociais e do Estado no que se refere aos sujeitos LGBT. É, por fim, tentar verificar de que forma é possível pensarmos-nos envolvidos em outras maneiras de viver o corpo e suas práticas e em que medida isso apontaria para a constituição de outras *vivências-homo*⁹.

Em vista desses questionamentos, o caminho teórico-metodológico não poderia ser outro senão tomar Michel Foucault e suas estudiosas contemporâneas como a grande interlocução, o aporte necessário para a promoção do questionamento que, nesta pesquisa, pretendo estabelecer. Desse modo, é a partir de Foucault e suas análises de governamentalidade e estética da existência que esse trabalho ecoará, na tentativa não de realizar uma aplicação dos conceitos foucaultianos (se podemos chamar assim) num objeto específico (o que seria, ademais, completamente anti-foucaultiano), mas sim com o intuito de, por meio do pensamento de Foucault, ensaiar novas perguntas, para, quem sabe, instaurar outros desafios, outros tensionamentos frente às violências e aos horrores de nossa época. Além de Foucault, a tese dialogará com suas comentadoras (estrangeiras e brasileiras), especialmente no

⁹ Essa ideia será desenvolvida no item 2.3 dessa tese.

que tem sido publicado nos últimos anos sobre governamentalidade e estética da existência. Complementando a teorização foucaultiana, esta pesquisa também conversará com os Estudos de Gênero e Sexualidade, especialmente com os trabalhos que fazem a relação desse campo com a educação, bem como com os aportes conceituais da Teoria *Queer*.

Para a problematização dessas questões que aponto acima, utilizo um conjunto de documentos oficiais, produzidos em parceria entre os movimentos sociais e o Estado que têm, no contexto brasileiro, desde o primeiro mandato do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, instaurado esses novos sujeitos da diversidade sexual, bem como conformado - por meio das reivindicações dos movimentos sociais e do asseguramento político dessas reivindicações por parte do Estado - os sujeitos LGBT a partir da lógica identitária. São eles:

- a) Doc 1 - Programa Brasil sem Homofobia;
- b) Doc 2 - 1ª Conferência nacional LGBT - Texto-Base;
- c) Doc 3 - Plano nacional de promoção da cidadania e direitos humanos LGBT;
- d) Doc 4 - 2ª Conferência nacional LGBT - Diretrizes;
- e) Doc 5 - Regimento interno do Conselho Nacional Contra Discriminação LGBT.

Em vista disso, a tese está organizada em duas partes. Na primeira delas, chamada *Marcos da vida viável*, faço primeiramente uma recuperação de como se constituiu no cenário brasileiro a noção de diversidade sexual, bem como de que maneira tal noção se associou às políticas identitárias das últimas décadas. Em seguida, tento explicitar a relação de parceria que tem se estabelecido nos últimos anos entre os movimentos sociais LGBT e o Estado, de modo a caracterizar como essa relação tem produzido as formas atuais de governo dos sujeitos LGBT. Por fim, a partir do conceito foucaultiano de governamentalidade, tento problematizar alguns marcos que instauram no cenário brasileiro os reclames de tolerância, sujeito de direito e inclusão, a fim de questionar as formas pelas quais têm sido operadas as tecnologias de captura e controle dos corpos e das práticas sexuais e afetivo-amorosas LGBT. Falo em *marco* porque tal substantivo remete justamente à ideia de “demarcação”, “fronteira”, “limite”, de algo bem estabelecido e categorizado, um lugar estável e bem fundamentado por meio do qual se demarcam “quem está

dentro” e “quem está fora”, “quem está incluído” e “quem está excluído”. Nesse sentido, caracterizar os *marcos* que têm constituído quem são os sujeitos da normalidade e quem são os sujeitos da anormalidade, quem são os sujeitos legítimos da diversidade sexual e quem não são pode funcionar como uma ferramenta importante no processo de questionamento dos discursivos inclusivos contemporâneos, bem como das formas que tornam os sujeitos LGBT corpos governáveis e passíveis de inclusão.

Na segunda parte, chamada *Marcas da vida vivível*, tento caracterizar alguns traços de torção em relação aos processos de governo descritos anteriormente, arriscando mostrar possibilidades de constituição de outros modos de vida que tensionam a lógica de inclusão neoliberal, bem como o projeto heteronormativo de controle dos corpos, das práticas e dos prazeres LGBT. Para isso, parto da história de Gilda, uma travesti curitibana que viveu na cidade nos anos 1980 e que experimentou uma vida dissociada dos interesses de inclusão e da norma heterossexual. A partir de sua história, busco na noção foucaultiana de estética da existência, bem como no pensamento *queer* elementos que podem funcionar no processo de descrição de formas de vida que, ao reinventarem-se por meio de outras e imprevisíveis experimentações do corpo, das práticas e dos prazeres, podem apontar possibilidades de contracondutar e criar outros modos de viver a vida. Nesse sentido, uso a expressão *marca* porque ela pode assinalar tanto uma ideia de “sinal”, “traço”, “escarificação” como uma noção ligada àquilo que se sente, que machuca, que dói, que macula, que profana. Nesse sentido, ao falar em *marca* quero justamente assinalar esse ato intencional, cujo efeito é de uma incisão no próprio corpo capaz de provocar cicatrizes no instituído/estipulado da heteronormatividade e, com isso, inscrever transformações não só nos outros como em si mesmo. Transformações que podem ser dolorosas, que podem exigir certas renúncias mas que, ao mesmo tempo, podem reconfigurar/redesenhar os sinais – ou as marcas – que historicamente têm produzido os sujeitos LGBT e conformado suas vidas nos limites – ou marcos – da identidade e seus processos de classificação, ordenação e hierarquização. É, pois, esse jogo entre os *marcos* (que instituem limites) e as *marcas* (que instituem transformações) que interessa a esta tese, um jogo que instaura o sujeito da

diversidade sexual a partir da lógica identitária, mas que pode, por meio de um exercício de contraconduta à essa dinâmica, abrir a chance de inscrição desse sujeito em outros modos de vida mais desfigurados, desalinhados e imprevisíveis.

Além dessas duas partes, a tese ainda traz um poslúdio no qual apresento algumas considerações em torno da possibilidade de constituição de uma outra teorização político-educacional LGBT, tendo como referência a noção de estética da existência em Foucault, bem como os aportes do pensamento *queer*.

PARTE I**MARCOS DA VIDA VIÁVEL**

marco: substantivo masculino (1255)

1 pedra oblonga, que se junta a outras da mesma espécie para assinalar os limites de um território, de um lote etc.

2 qualquer pedra já existente num local, que se usa como sinal de demarcação ou limite territorial

3 coluna, pirâmide, cone ou cilindro, feito tradicionalmente em mármore ou granito, e destinado a fixar a lembrança de um acontecimento ou a associação deste com determinado lugar; sinal, símbolo

4 sinal de demarcação de distâncias; baliza¹⁰

¹⁰ Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa – versão eletrônica.

1.1 A DIVERSIDADE SEXUAL NO CONTEXTO BRASILEIRO: UMA QUESTÃO DE IDENTIDADE

Veja bem, se a identidade é apenas um jogo, apenas um procedimento para favorecer relações, relações sociais e as relações de prazer sexual que criem novas amizades, então ela é útil. Mas se a identidade se torna o problema mais importante da existência sexual, se as pessoas pensam que elas devem “desvendar” sua “identidade própria” e que esta identidade deva tornar-se a lei, o princípio, o código de sua existência, se a questão que se coloca continuamente é: “Isso está de acordo com minha identidade?”, então eu penso que fizeram um retorno a uma forma de ética muito próxima à da heterossexualidade tradicional. Michel Foucault¹¹

O problema da identidade, ou melhor, a identidade como um problema tem sido já amplamente explorado pelas teorizações contemporâneas, especialmente aquelas de vertente pós-estruturalista¹² e que têm questionado, a partir de inúmeros lugares e diferentes olhares, o primado do sujeito identitário, bem como suas conformações e limitações diante, especialmente, das reconfigurações neoliberais das últimas décadas. No Brasil, sob a inspiração de teóricos estrangeiros¹³ que já vinham

¹¹Foucault (2004a, 265-266).

¹² Por pós-estruturalismo pode-se entender todo um movimento de pensamento em reação à perspectiva filosófica estruturalista, através de uma teorização que passa a levar em conta, de uma maneira muito mais radical, a linguagem e os processos de significação – daí sua gestação acontecer dos *insights* da Linguística de Saussure, que de maneira ou outra já supunha isto – ampliando questões-chaves do estruturalismo, como a ênfase na dimensão discursiva, bem como subvertendo algumas categorias, como a ideia de fixidez semântica em troca da noção de fluidez e instabilidade do significado. De qualquer modo, o que se radicaliza na ótica pós-estruturalista é a compreensão de *diferença*, que passa a ser encarada não como algo que existe na relação entre um significante e um significado, mas sim como um feixe de relações que diferem ininterruptamente, de modo ser impossível estancar totalmente um significado apenas num único significante, conforme as considerações de Derrida, sobre a ideia de *différance*. Junta-se a isto, na construção deste empreendimento de desestabilização promovido pelas reflexões pós-estruturalistas, as ideias sobre redes de poder de Foucault, que desloca a assunção do poder como algo que se tem, fixo, bipolar em favor da ideia de poder capilar, espraído e móvel. Assim, há todo um movimento de questionamento da noção de verdade, a fim de fazer ver a tessitura histórica do que se entende como verdadeiro, bem como mostrar como algo se torna verdade, através de efeitos discursivos produzidos pelas relações de poder. Ainda é bom assinalar que o pós-estruturalismo vai por em xeque o sujeito de inspiração cartesiana, entendido pela acepção iluminista como o centro, soberano, racional, bem como apontar as fraturas desse sujeito, mostrando o quão descentrado ele é de si e do mundo. Apesar de haver certa controvérsia em relação a nomes pós-estruturalistas, é possível dizer, segundo Peters (2000), que se soma aos já citados Michel Foucault e Jacques Derrida, as reflexões de Gilles Deleuze e Felix Guattari, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard, Julia Kristeva, dentre outros.

¹³Dentre estes teóricos destacam-se, por exemplo, Kathryn Woodward e Stuart Hall. Sobre este último, ver Hall (2001, 2003).

produzindo uma crítica à noção de identidade, especialmente a partir dos Estudos Culturais¹⁴ e Pós-coloniais¹⁵, destacam-se, especialmente no campo da educação, as traduções e os trabalhos realizados por Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro e Alfredo Veiga-Neto que, no fim dos anos 1990¹⁶, já apontavam para a necessidade de tomar a identidade como um problema a ser investigado. Hoje, essa crítica à identidade tem se espalhado por inúmeros campos do conhecimento, bem como tem sido feita a partir de lugares teóricos bastantes dispersos, em grande parte dos casos. Além disso, na atualidade, essa crítica à identidade tem sido associada, por alguns estudiosos, à crítica a um fenômeno bastante recente e que, no Brasil, se consolidou na última década. Falo, aqui, da junção entre a crítica ao primado da identidade com a crítica à noção de diversidade. É, pois, essa junção entre identidade e diversidade, especialmente seu desdobramento em diversidade sexual, que quero nessa seção tomar como foco de análise, especialmente para mostrar, a partir de seu percurso de desenvolvimento, como essa expressão, ao beber de fontes cuja água eram uma teoria e uma política identitárias, irá possibilitar a emergência, no contexto brasileiro, de uma relação até então inédita: a parceria entre movimentos sociais e Estado que balizará não só as ações de Estado no que se refere à demanda de direitos civis e jurídicos reivindicados por determinadas camadas populacionais, mas que vai, nesse vácuo, balizar também formas de se pensar e regulamentar os projetos e os currículos

¹⁴ Surgidos por volta dos anos 60, no *Centre for Contemporary Cultural Studies at Birmingham*, fundado por Richard Hoggart e Raymond Williams, como contestação, segundo Costa (2000), à ideia de cultura que remonta à tradição arnoldiana e leavisista¹⁴, os Estudos Culturais vão se projetar contrariamente àquilo que Lyotard (1998) definiu como "grandes narrativas iluministas", que serviram de sustentação ao pensamento burguês e de manutenção das velhas verdades instauradas na Modernidade. Trabalhos como *The uses of literacy* (1957), de Hoggart e *Culture and society* (1958), de Williams e, logo depois, segundo alguns, a obra *The making of the english working class* (1963), de Edward P. Thompson vão ser pontos-chaves na eclosão dos estudos sobre cultura e, por extensão, na institucionalização dos Estudos Culturais britânicos, mesmo que, como alerta Costa (2000), esta institucionalização seja na forma de constituição de um espaço acadêmico de discussão ou na de configuração de uma disciplina, tenha significado "o risco de subordinar sua contundente e plurifacetada crítica política à formalização de algumas questões críticas sobre poder, história e política." (p. 22) De qualquer maneira, estariam já, nestas obras, a tentativa de dar as bases, identificar seus efeitos, implicações, filiações, inclusive tentando conjecturar algumas possibilidades de atuação do recente campo do saber. Os Estudos Culturais vão, então, estar transversalizando diversas áreas que, ao se entrecruzarem, compõem seu objeto de estudo.

¹⁵ Os Estudos Pós-Coloniais, assim como a Teoria Queer "[...] são parte de um conjunto que podemos chamar de teorias subalternas, que fazem uma crítica dos discursos hegemônicos na cultura ocidental." (MISKOLCI, 2008, p.158)

¹⁶ Ver, por exemplo, trabalhos de Silva (1995, 2000), Veiga-Neto (1995, 1996).

educacionais associados a essa noção corrente de diversidade. Essa junção entre identidade e diversidade acabará por criar, em seu desenvolvimento, uma aproximação dos movimentos sociais e do Estado muito mais perto da ideia de lei, princípio, código, como diz Foucault na epígrafe acima, que da constituição de outras formas de luta que pudessem, por meio de um outro trabalho ético/estético, desvincular o sujeito das formas padronizadas que o espetam na lógica essencializadora e excludente das identidades.

Surgida nas décadas finais do século passado, a partir das lutas étnico-raciais americanas e dos processos migratórios que ex-colônias promoviam em suas ex-metrópoles europeias, essa noção de diversidade passará não só a empreender uma construção política pela luta por reconhecimento de grupos marginalizados, como também passará a produzir uma teoria voltada aos processos de harmonização social, não raras vezes, inclusive, apelando para categorias como humanismo, generosidade e tolerância. Em vista disso, esses apelos à diversidade inscrevem-se nos marcos históricos que têm a ver com o processo de constituição dos movimentos sociais que começam a eclodir na década de 1960 do século passado, cujo grande representante, nessa época, foi o movimento feminista de segunda onda¹⁷ e suas teorizações em torno do conceito de gênero. É a partir desse momento que os reclames multiculturais¹⁸, que forjam a base das retóricas da diversidade atuais, começam a se firmar como possibilidade de dar visibilidade a camadas populacionais até então invisibilizadas, discriminadas e violentadas por sua condição de classe, por sua condição de raça e etnia e, principalmente, por sua condição de gênero e sexual. Uma visibilidade, contudo, incapaz, na maioria das vezes, de tensionar as relações de poder estabelecidas, já que essa noção de “[...] diversidade trabalha com uma ideia de poder horizontal, por isso eu gosto do mote popular que

¹⁷ A respeito desses diferentes momentos do feminismo, cabe assinalar que “será no deslocamento da assim denominada ‘segunda onda’ – aquela que se inicia no final da década de 60 – que o feminismo, além das preocupações sociais e políticas, irá se voltar para as construções propriamente teóricas. No âmbito do debate que a partir de então se trava, entre estudiosas e militantes, de um lado, e seus críticos ou suas críticas de outro, será engendrado e problematizado o conceito de gênero.” (LOURO, 1998, p. 15).

¹⁸ No Brasil, um dos trabalhos com essa perspectiva que se dedicou a tratar o multiculturalismo como algo capaz de promover valorização cultural, bem como “reconhecer a coexistência enriquecedora da diversidade” foi o de Machado (2002).

define o multiculturalismo como “cada um no seu quadrado”, porque ele traduz, ironicamente, como isso visa manter as relações de poder intocadas.” (MISKOLCI, 2012, p.51).

A noção de diversidade ou multiculturalismo surge, portanto, no contexto dos movimentos liberacionistas do fim do século passado, tanto feministas como homossexuais, que desenvolviam suas lutas em torno da ideia de que era preciso romper com os processos repressivos que determinadas camadas elitizadas impunham contra grupos marginalizados pela sua condição de gênero/sexual. Além disso, essas lutas pela liberação sexual apontavam para a necessidade de operar uma mudança de foco importante, isto é, deixar de pensar a homossexualidade como doença, como uma produção do discurso médico-psi, que havia produzido o homossexual como um personagem, como uma espécie (FOUCAULT, 2001a), para tomá-la como uma categoria política disposta a reivindicar seus direitos até então negados. Não à toa que, nessa mesma época, cada vez mais os termos “gay” e “lésbica” passam a ser utilizados como forma de mostrar a negação dos discursos médicos/jurídicos, bem como para visibilizar uma condição que não era mais a de doente, de objeto do conhecimento, mas sim de sujeitos dispostos a estabelecer sua posição na ordem social.

Ser gay ou lésbica era uma questão de orgulho, não de patologia; de resistência, não de auto-ocultuação. Enquanto a liberação das mulheres desafiava as construções dominantes da feminilidade como algo inferior, passivo e secundário, a liberação gay contestava a representação de desejos e relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo como não naturais, desviantes ou incompletos. (SPARGO, 2006, p.28).

Esse processo de desnaturalização da homossexualidade, bem como essa força política em despatologizá-la que esses movimentos liberacionistas dos anos 1960 e 1970 articularam foram, sem dúvida, muito importantes no combate contra as formas de violência de gênero/sexual, bem como para o redimensionamento da visibilidade gay e lésbica. Mesmo que filiados a uma concepção marxista, em grande parte dos casos, esses movimentos de liberação gay, assim como os movimentos de liberação feminista, conseguiram impor uma crítica aos regimes conservadores da sociedade, bem como construir uma luta contra a compulsoriedade do sistema sexo/gênero

(RUBIN, 1993), sob a qual estavam subjulgados. Logo depois, ao se filiar mais proximamente de uma abordagem etnicista (SPARGO, 2006) esses movimentos passarão a disputar um posicionamento social como grupo minoritário que, na luta pela igualdade de direitos, trabalhará para conseguir legitimação (de suas identidades) e legalidade (de suas ações e de seus desejos). Para esses movimentos, portanto, “sair do armário” era fundamental para mostrar o orgulho de ser gay ou lésbica, bem como para afirmar suas identidades diante da sociedade. O movimento gay setentista convidava, assim, ao *outing*¹⁹ tão bravamente gritado nos megafones dos anos 70. O *outing*, naqueles anos da calça boca de sino e da jaqueta de couro era um gesto contra o tão condenado *closet*²⁰ de homossexuais que, por diferentes motivos, preferiam omitir sua orientação sexual²¹ ou, como diria Sedgwick (1990, 2007), omitir uma vida vivida nessa ambivalência, nessa espécie de jogo duplo, vida dupla. Para homossexuais, fazer o *outing* era, portanto, um gesto político e uma estratégia de militância muito importante, já que reforçaria a afirmação de sua identidade (ou gay, ou lésbica, ou bissexual naquele momento; mais tarde, também, ou travesti, ou transexual) e marcaria sua posição como sujeito de direito diante da esfera social e do Estado. É como se, ao revelar-se gay e, conseqüentemente, assumir

¹⁹O termo *outing* (“sair do armário”, como ficou conhecida a expressão em português) começou a ser usado nos anos 70, nos Estados Unidos, como forma de chamamento de homossexuais a abandonarem o *closet* (armário), como estratégia política e de militância. O filme *Milk* (2008), de Gus Van Sant, mostra bem esse momento da história da militância homossexual americana. Mais informações sobre o filme ver em: <http://www.imdb.com/title/tt1013753/> - Acesso em 19-07-2011.

²⁰ O termo *closet* (armário) começa a ser usado também nos anos 70, nos Estados Unidos, para se referir a homossexuais que, de alguma forma, ou para algumas pessoas, escondiam sua orientação sexual, fazendo-se passar por heterossexuais.

²¹ *Orientação sexual* tem a ver com as diferentes possibilidades de se viver as relações sexual e afetivo-amorosas. Para Louro (1998), “[...] os sujeitos podem exercer sua sexualidade de diferentes formas [...]. Suas *identidades sexuais* se constituiriam, pois, através das formas como vivem sua sexualidade, com parceiros/as do mesmo sexo, do sexo oposto, de ambos os sexos ou sem parceiros/as.” (p.26). Desse modo, *orientação sexual* é uma expressão usada para designar, a partir de suas práticas, quem são os sujeitos homossexuais (gays ou lésbicas), heterossexuais e bissexuais. A autora ainda lembra que *orientação sexual* não tem necessariamente uma relação com as formas de identificação de gênero. Diz ela que “[...] essas identidades (sexuais e de gênero) estão profundamente inter-relacionadas; nossa linguagem e nossas práticas muito frequentemente as confundem, tornando difícil pensá-las distintivamente. No entanto, elas não são a mesma coisa. Sujeitos masculinos ou femininos podem ser heterossexuais, bissexuais (e, ao mesmo tempo, eles também podem ser negros, brancos, ou índios, ricos ou pobres etc.).” (LOURO, 1998, p. 27). Apesar de achar o termo, mesmo com as considerações de Louro, imerso num campo minado, uma vez que ele guarda relações justamente com as políticas identitárias e de saúde pública desenvolvidas pelo Estado, seu uso aqui é para marcar, justamente, os lugares políticos de onde essas expressões emergiram.

uma identidade, esse sujeito se inscrevesse no campo dos direitos, já que passaria, ao menos, à condição de corpo decifrável, reconhecível, interpretável e, com isso, mais aceito socialmente.

Esses movimentos liberacionistas todos, que impuseram, de certa forma, um identidade gay e lésbica pasteurizadas num estilo de vida *clean*, saudável, honrado, em grande medida voltado para o mercado e os bens de consumo, bem como para reivindicação de pertencimento à esfera de direitos até então exclusividade dos heterossexuais (como o casamento, por exemplo), criou disputas internas em vários grupos homossexuais bastante acentuadas. Criticado por sua excessiva ênfase num modelo de luta higienizado por uma representação majoritariamente formada por homens brancos, de classe média e estudados, esses movimentos passaram a ser alvo de outras identidades que não se reconheciam nesse modelo proposto. Lésbicas masculinas, gays afeminados, travestis, sadomasoquistas e toda sorte de outras experiências de gênero e sexuais que começam a aparecer em concomitância com o surgimento da Aids nos anos 1980, provocaram rachaduras no movimento homossexual, o que abriu pelo menos dois caminhos. Um primeiro, foi o caminho de pulverizar ainda mais os processos de identificação e de criação de novas identidades, cada uma reivindicando especificidades e lutando para garantir seu espaço no campo dos direitos. Um segundo caminho foi o de, a partir dessa divergência interna do movimento homossexual dos anos 1970, abrir a chance para que novas formas de luta política e de produção teórica pudessem surgir, apontando para outras direções menos essencializadoras e identitárias. O pensamento *queer*, tanto como teoria, como luta política surge desse caminho, conforme sugere David Halperin.

Desplazar la posición del “homosexual” de objeto a sujeto ofrece a las lesbianas y los gays un nuevo tipo de identidad sexual, caracterizada por su falta de contenido claro. El sujeto homosexual ahora puede proclamar una identidad sin esencia. Hacer esto es invertir la lógica del suplemento y hacer uso del espacio vacío dejado por la evacuación del contenido contradictorio e incoherente del “homosexual”, con el objetivo de ocupar una posición que se diferencia con la norma. La identidad (homo)sexual puede ahora constituirse no como una sustancia sino como una oposición, no por lo que es sino por el *lugar* que ocupa y el *modo* en que opera. Aquellos que ocupan deliberadamente una posición marginal, que asumen una identidad sin esencia, exclusivamente posicional, no son hablando propiamente gays, sino *queers*. (HALPERIN, 2007, p.82-83).

Mesmo que, conforme descreve Halperin, com o tempo essa mudança de pensamento na forma de conceber a identidade gay e lésbica tenha possibilitado a emergência de um posicionamento *queer*, no Brasil, paradoxalmente, essa mesma mudança foi responsável em criar mais recentemente uma “nova” identidade, que alguns chamam de “os *queers*”²² em contraposição a gays, lésbicas, bissexuais, travestis, transexuais etc. “Os *queers*” seriam, então, aqueles que se denominariam (ou que são denominados) como contrários à política identitária implementada pelo movimento LGBT e, bem por isso, em alguns contextos (inclusive acadêmicos) tidos como seus inimigos mortais. Coisas de nossa brasilidade sempre muito criativa mas que, do ponto de vista político, acaba gerando consequências desastrosas, tanto no que se refere a uma absorção equivocada do pensamento *queer*²³ (seja teoricamente ou politicamente) por parte não só da militância LGBT mas também de outros grupos, como no que tange à impossibilidade de conjunção de esforços que mirassem efetivamente os reais inimigos da causa homossexual contemporânea.²⁴

De qualquer maneira, é com a poeira deixada por esse panorama das lutas pela liberação sexual, bem como pelo esforço em constituir gays e lésbicas como sujeitos de direito, que a expressão diversidade chega em terras brasileiras nos anos 1990 e se sedimenta mais fortemente nos anos 2000. De lá para cá, esse apelo à diversidade não deixa mais de povoar nossos espaços discursivos de uma maneira bastante insistente e onipresente. Difícil é, hoje em dia, não encontrar essa palavra no vocabulário político, social, cultural, midiático e, principalmente, educacional. É só consultar o Google ou a seção de educação em qualquer livraria do país para constatar a enxurrada de publicações dispostas a ensinar docentes a “como trabalhar com a diversidade”, a “como ensinar em tempos de diversidade”, a “como incluir a

²² Para uma análise sobre a disputa identitários x *queers*, ver também Miskolci (2011).

²³ Uma análise mais detalhada de como surge e se desenvolve o pensamento *queer*, a partir desse contexto de ruptura do movimento gay dos anos 70, bem como dos riscos de transformar o *queer* numa identidade está na Parte II desta tese.

²⁴ Falo, aqui, mais especificamente, de uma série de investidas contra os sujeitos LGBT que têm partido, por exemplo, da igreja católica e, sobretudo, de igrejas evangélicas, representadas no congresso nacional por seus parlamentares e que insistentemente, em associação com o pensamento mais reacionário que esse país pode produzir, têm combatido com ódio e terror toda e qualquer ação promovida não só pelo movimento LGBT organizado, como também por outras esferas da sociedade em geral.

diversidade em sala de aula”, a “como respeitar a diversidade na escola”, só para citar alguns poucos exemplos.

Diante dessa onipresença fica quase impossível não assimilar tais princípios, bem como não assumir, como docente, a responsabilidade de incluir a diversidade em sala de aula e na escola, sob pena, inclusive, se não o fizer, de ser um professor desatualizado, ultrapassado ou, ainda pior, conivente com a exclusão escolar. Uma compulsoriedade que, na maioria dos casos, faz com que esse gesto inclusivo seja tomado, por grande parte dos professores de nossas escolas, sem problematização de suas estratégias e sem desconfiança de seus objetivos. Um jogo perigoso que alimenta, paradoxalmente, uma noção de diversidade sempre positiva, benéfica e inclusiva, por um lado, mas que, por outro, provoca o silenciamento de tantas vidas que não se reconhecem nesse modelo político de inclusão.

De qualquer forma, também não estou sugerindo que esses apelos à diversidade e, conseqüentemente, às suas formas de inclusão não surtam, de algum jeito, efeitos no combate à omissão, inclusive pelo Estado, de uma série de sujeitos violentados por uma escola e uma educação branca, machista, preconceituosa, homofóbica e de classe média que deixou, do lado de fora de seus portões, vidas que, em função de sua abjeção, não eram consideradas dignas de habitar seus espaços. Evidentemente que pensar em termos de diversidade, ou da inclusão da diversidade, já é em alguma medida avançar contra o processo de violência histórica pela qual determinados grupos sociais ficaram alijados do acesso à educação formal, por exemplo. Isso é um fato. Todavia, para entender esse modelo de inclusão de nosso tempo em sua sutileza e estratégia é preciso “[...] se afastar das investidas revolucionárias, individualistas liberais e salvacionistas/libertadoras que determinam muitos dos discursos que constituem o campo das ciências humanas.” (LOPES, 2011, p.284). Nesse sentido, o que o trabalho intelectual exige é problematizar aquilo mesmo que tomamos como avanço para que, num gesto contra nós mesmos, possamos apontar as limitações de uma determinada ideia, bem como arriscar propor caminhos alternativos frente ao conforto e à segurança que, geralmente, nos imobiliza e nos impede de pensar de forma diferente.

Diante das reivindicações político-sociais de grupos que começam a se organizar em torno das causas identitárias que marcarão as décadas finais do século XX, como explicitarei anteriormente, é que o Brasil começa a presenciar lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais (hoje conhecidos pela sigla LGBT) saindo às ruas e reclamando para si e para o grupo com o qual diziam se identificar uma série de direitos civis e jurídicos.²⁵ O Movimento Homossexual Brasileiro - hoje organizado em diferentes segmentos - convencido da necessidade de firmar tais posições identitárias, levará a cabo seus projetos de consolidação de uma política de identidade ao longo das últimas quatro décadas, já que nesse contexto

[...] cada movimento apelava para a identidade social de seus sustentadores. Assim, o feminismo apelava às mulheres, a política sexual aos gays e lésbicas, as lutas racistas aos negros, o movimento antibelicista aos pacifistas, e assim por diante. Isso constitui o nascimento histórico do que veio a ser conhecido como *políticas de identidade* - uma identidade para cada movimento. (HALL, 2001, p.45).

Segundo Fachinni (2005), essas ações do Movimento Homossexual Brasileiro podem ser agrupadas da seguinte forma: uma “primeira onda”, na década de 70, tem a ver com as lutas, as marchas e passeatas contra o autoritarismo, o sexismo, a desigualdade de gênero e a repressão sexual, bem como contra os projetos sociais do Estado que sempre ignoraram esses grupos historicamente silenciados. São representantes dessa fase o grupo *Somos de Afirmação Sexual*²⁶, de São Paulo, bem como o jornal *Lampião da Esquina*²⁷, do Rio de Janeiro, que se constituem, no rastro

²⁵ Sobre o processo de luta por direitos homossexuais no Brasil, ver Carrara (2010).

²⁶ “Grupo Somos de Afirmação Homossexual surgiu em maio de 1978 como Núcleo de Ação pelos Direitos dos Homossexuais. Primeiro grupo paulista de militância homossexual, objetivava ampliar a consciência individual sobre a homossexualidade, bem como a inserção social dos homossexuais. O grupo criou o Clube de Cinema Somos, publicou o boletim O Corpo e sediou a formação do grupo lésbico Ação Lésbico-Feminista (GALF). O fundo documental reúne papéis administrativos e de militância, bem como dossiês temáticos de assuntos de interesse do movimento homossexual. A documentação é relativa ao período de 1979 a 1987.”

(Fonte:

http://143.106.35.204/site_ael/index.php?option=com_content&view=article&id=130&Itemid=90 - Acesso em 19-07-2011)

²⁷ “O jornal *Lampião da Esquina* foi uma das primeiras grandes publicações destinadas ao público homossexual no Brasil. Ele circulou de 1978 a 1981 e abriu caminho para uma nova imprensa homossexual brasileira no país. Até o surgimento do jornal *Lampião da Esquina*, havia poucos periódicos para o público homossexual no Brasil. Eles eram mimeografados e com distribuição pulverizada. Tudo isso mudaria com o lançamento do *Lampião*. A primeira edição saiu em abril de

das reivindicações políticas feministas, nas experiências iniciais de organização social e política em defesa dos direitos de homossexuais no Brasil. “Como as feministas, os homossexuais aproveitaram o mesmo ‘espaço de oportunidade’ no intuito de lançar as fundações para a construção de um movimento gay.” (GREEN, 2000, p. 395). Depois desse primeiro momento, temos, na década de 80, uma transformação do Movimento Homossexual Brasileiro, muito em função da epidemia de Aids que trouxe visibilidade pública à homossexualidade e deflagrou, no país, o debate em torno do tema, além, é claro, de produzir uma série de bens e serviços destinados à população homossexual.

Graças à Aids, o desejo homossexual ficou mais presente (nos sentido de evidência) dentro da sociedade em geral. Beneficiando-se da metáfora socialmente imposta, a homossexualidade tendeu a tornar-se uma realidade social menos invisível: o desvio veio à tona e, de certo modo, vingou-se, atacando em forma de vírus fulminante. Aguçou-se a “doença”. Aguçaram-se também as tentativas de defesa. Houve pânico porque o sistema imunológico da sociedade descobriu-se frágil e às vésperas de adoecer – de uma doença que a Aids apenas significa. Os gestos de defesa têm sido desesperados, mas já não se sabe o que é mais temido: se a doença física, se a “doença” social do desejo. (TREVISAN, 2002, p. 462).

É nesse contexto que surge, por exemplo, o *Grupo Gay da Bahia*²⁸. Nessa época, o grande objetivo era lutar pela diminuição do preconceito e contra a discriminação de homossexuais, especialmente num tempo em que a epidemia da Aids estava completamente associada ao público gay, a ponto da doença ser difundida como uma doença ligada ao “instinto gay”, ou como diz Trevisan (2002), ao “desejo gay”. O combate era, portanto, contra a associação da homossexualidade à Aids, bem como

1978, mas infelizmente, a publicação circulou apenas até 1981. O jornal levantou questões e temas relevantes até hoje.”

(Fonte: <http://www.mgm.org.br/portal/modules.php?name=News&file=article&sid=94> - Acesso em 19-07-2011)

²⁸ “O Grupo Gay da Bahia é a mais antiga associação de defesa dos direitos humanos dos homossexuais no Brasil. Fundado em 1980, registrou-se como sociedade civil sem fins lucrativos em 1983, sendo declarado de utilidade pública municipal em 1987. É membro da ILGA, LLEGO, e da Associação Brasileira de Gays, Lésbicas e Travestis (ABGLT). Em 1988 foi nomeado membro da Comissão Nacional de Aids do Ministério da Saúde do Brasil e desde 1995 faz parte do comitê da Comissão Internacional de Direitos Humanos de Gays e Lésbicas (IGLHRC). Ocupa desde 1995 a Secretaria de Direitos Humanos da ABGLT, e desde 1998 a Secretaria de Saúde da mesma.” (Fonte: www.ggb.org.br - Acesso em 19-07-2011).

contra sua inclusão na Classificação Internacional das Doenças – CID.²⁹ Como nessa época não havia no Brasil nenhum programa de combate à Aids, foi o movimento homossexual o primeiro a organizar campanhas de combate à epidemia, lançando, ao poder público, demandas de enfrentamento do vírus e tratamento da doença. Temos, aqui, o embrião do que, mais tarde, se tornaria um dos pilares da grande parceria entre os movimentos sociais e o Estado e que consolidará a estratégia de instituir as políticas de identidade como a grande plataforma, tanto para o Estado como para a militância, de combate à homofobia e de luta em favor dos direitos homossexuais no contexto brasileiro.³⁰

A partir dos anos 90³¹, o movimento homossexual cresce e, em 1995, com objetivo de reunir esses diferentes grupos que passam a representar segmentos específicos da população homossexual, é criada a ABGLT (Associação Brasileira de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais)³², cuja principal intenção, no início, era organizar as entidades ativistas de gênero e orientação sexual do Brasil e celebrar encontros anuais desses grupos. Mais tarde, a APOGLBT³³ organizará a

²⁹ Publicada pela Organização Mundial de Saúde (OMS), a Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados com a Saúde, conhecida pela sigla CID é um documento que estabelece códigos relativos à classificação de doenças, seus sinais, sintomas.

³⁰ Cabe ressaltar que esse efeito provocado pela Aids e que acabou, no contexto brasileiro, fortalecendo as políticas identitárias foi bem diverso do que ocorreu nos Estados Unidos, por exemplo, onde a parceria entre movimentos sociais e Estado não vingou, dando, inclusive, a chance da constituição de novos campos do conhecimentos como a Teoria *Queer*, por exemplo. Desenvolvo mais detalhadamente esse argumento na Parte II desta tese.

³¹ É importante salientar que após a crise da Aids nos anos 80, que fez diminuir consideravelmente o número de grupos homossexuais no Brasil, os anos 90 reabrirão o processo de consolidação de grupos homossexuais que, aos poucos, passam a se constituir “[...] em torno da noção de identidade gay já corrente nos Estados Unidos.” (NUNAN, 2003, p. 110).

³² “A Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais – ABGLT foi criada em 31 de janeiro de 1995, com 31 grupos fundadores. Hoje a ABGLT é uma rede nacional de 237 organizações afiliadas. É a maior rede LGBT na América Latina. A missão da ABGLT é Promover a cidadania e defender os direitos de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais, contribuindo para a construção de uma democracia sem quaisquer formas de discriminação, afirmando a livre orientação sexual e identidades de gênero.” (Fonte: www.abgl.org.br - Acesso em 19-07-2011).

³³ APOGLBT quer dizer “Associação da Parada do Orgulho GLBT de São Paulo. Essa associação é a entidade responsável pela organização do Mês do Orgulho LGBT de São Paulo, conjunto anual de atividades realizado com o objetivo de promover a autoestima da população LGBT e reivindicar por igualdade de direitos, educando a sociedade para a conscientização sobre as diferentes sexualidades e pelo fim da discriminação. O Mês do Orgulho LGBT de São Paulo é um dos eventos mais reconhecidos do calendário da cidade, tanto por sua importância histórica como manifestação social como pela magnitude. Apesar de esta ser sua atividade de maior visibilidade, a Associação trabalha durante o ano todo, agindo como representante e interlocutora da população LGBT e oferecendo diversos serviços gratuitos à sociedade.” (Fonte: <http://www.paradasp.org.br/atividades.php> -

primeira Parada do Orgulho GLBT³⁴ em São Paulo, como forma de dar mais visibilidade à cultura homossexual e às conquistas dos movimentos sociais.

A partir dos anos 2000, o movimento homossexual brasileiro se desdobra em diferentes grupos (gays, lésbicas, bissexuais, travestis, transexuais), cujo foco passa a ser demandas específicas de cada um desses segmentos. Começa a acontecer a radicalização das políticas identitárias de gênero e sexuais no Brasil, com a criação de diferentes grupos sociais, cada um deles representando uma determinada identidade da população homossexual e representados por uma sigla específica, inicialmente GLBT e, mais recentemente, LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais). A partir daqui, sedimenta-se, sob a denominação genérica de diversidade sexual, distintas identidades que se inserem, é possível assim chamar, nas recentes “políticas de inclusão dos anormais.” (VEIGA-NETO, 2001, p.105).

Desse momento em diante, reforça-se a parceria entre Estado e movimentos sociais que, agora, são chamados a exercer papel de consultores do Estado na criação e consolidação de políticas públicas. Essa parceria entre os movimentos Sociais e o Estado começa a se formar ainda em governos anteriores, mas se consolida mesmo no governo do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, que cria a Secretaria de Políticas para as Mulheres³⁵ e a Secretaria de Direitos Humanos³⁶, bem como implementa, com

Acesso em 19-07-2011).

³⁴ Em 1996, foi realizada, em São Paulo, a primeira Parada do Orgulho LGBT que, na ocasião, reuniu apenas algumas centenas de pessoas. Hoje, na sua 15.^a edição, a parada congrega mais de 3 milhões de participantes que, todo ano, saem às ruas, na Av. Paulista, para manifestar a cultura e política LGBT. Para saber mais sobre a Parada, acessar: <http://www.paradasp.org.br/index.php>

³⁵ A Secretaria de Políticas para as Mulheres foi criada em janeiro de 2003, no primeiro mandato do presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Em seu site, diz que a secretaria “estabelece políticas públicas que contribuem para a melhoria da vida de todas as brasileiras e que reafirmam o compromisso do Governo Federal com as mulheres do país. Percorrendo uma trajetória transversal em todo o governo federal, de modo a estabelecer parcerias com diversas instâncias governamentais, a SPM enfrenta as desigualdades e diferenças sociais, raciais, sexuais, étnicas e das mulheres deficientes. A SPM trabalha com as mulheres, para as mulheres e pelas mulheres. A Secretaria foi criada através da Medida Provisória 103 [...], para desenvolver ações conjuntas com todos os Ministérios e Secretarias Especiais, tendo como desafio a incorporação das especificidades das mulheres nas políticas públicas e o estabelecimento das condições necessárias para a sua plena cidadania.” (Fonte: <http://www.sepm.gov.br/sobre> - Acesso em 19-07-2011).

³⁶ A Secretaria de Direitos Humanos (SDH) já existia desde 1997, porém com o nome de “Secretaria Nacional dos Direitos Humanos - SNDH”, dentro da estrutura do Ministério da Justiça. É só em 2003, no primeiro mandato do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, que a SDH é alçada à condição de Ministério. Nessa época, seu nome era “Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da República. Só em 2010, por meio de medida provisória, é que a secretaria passa a ter seu nome atual.

a ajuda do movimento LGBT brasileiro, o programa Brasil sem Homofobia. Essa nova parceria passa, a partir de então, dar a tônica a todas as ações de combate ao preconceito e violência de gênero e sexual e consolida, no cenário brasileiro, políticas específicas dirigidas a grupos organizados em torno de uma identidade. Tais políticas vão desde campanhas de prevenção contra DST e Aids, formuladas pelo departamento de Aids, DST e Hepatites Virais³⁷, do Ministério da Saúde, com assessoramento dos grupos LGBT, até programas e ações de Estado de combate à homofobia tanto na esfera social como educacional.

Começam a surgir, desde então, cada vez mais ONGs de cidadania, de direitos humanos, de prevenção de DSTs e Aids, de combate ao preconceito e violência de gênero e sexual, bem como órgãos de Estado, tanto em esfera Estadual como Federal, dedicados a pensar projetos e políticas LGBT, seja no campo social e político, seja no campo educacional. Nesta última década consolida-se, também, a parada gay de São Paulo como a maior do mundo, bem como explodem Paradas do Orgulho LGBT por todo território nacional. E, em 2008, acontece a I Conferência Nacional LGBT, com o tema “Direitos Humanos e Políticas Públicas: o caminho para garantir a cidadania de gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais”³⁸.

Em função de todos esses acontecimentos, os últimos anos começam a presenciar um debate maior e uma visibilidade mais insistente da homossexualidade, bissexualidade, travestilidade, transexualidade no noticiário brasileiro, nas nossas telenovelas, nos filmes, nas revistas, nos anúncios publicitários, no universo da moda, no mercado de trabalho, no debate religioso, nas regulamentações e programas educacionais, enfim, naquilo que se constitui em tópico de discussão no

Fonte e mais informações em: <http://www.direitoshumanos.gov.br/> - Acesso em 27-07-2011.

³⁷ Para saber mais sobre este departamento, acesse: www.aids.gov.br

³⁸ É bom frisar, assim como fiz já em outro escrito, “[...] que de mim não parte a negação de que a diferença homossexual tem sido, historicamente, excluída, ora pelo fato de os gays serem considerados criminosos e julgados por isso, perseguidos inclusive em campos de concentração nazistas, ora por serem arrolados em relatórios da OMS (Organização Mundial da Saúde) como portadores de anormalidades, doentes portanto, ora por serem considerados como os responsáveis pela disseminação da Aids (a então, nos anos 80, doença tida como “peste gay”). Não faço vistas grossas a isso e nem poderia fazer, tanto porque figuro na condição de sujeito que sente, à flor da pele, as cicatrizes deixadas pelos carimbos que ao longo do tempo foram sendo impressos nas-nos homossexuais, como na condição de militante filiado ao embate contra as mais diferentes formas de discriminação e preconceito em relação à homocultura.” (SIERRA, 2004, p. 64-65).

cotidiano das pessoas. Toda essa exposição forçou uma maior exposição de lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, incorporando-os à esfera pública ao mesmo tempo que os transformando num problema de todos. Os movimentos políticos, sociais e educacionais contemporâneos que desenvolveram forças de parceria com o Estado colocaram a homossexualidade em cena, na “crista da onda”, transformando-a em objeto de interesse geral e instituindo-a como a ordem do dia, dando a ela cada vez mais visibilidade. No entanto, é justamente essa visibilidade promovida pela parceria entre os movimentos sociais e o Estado que, paradoxalmente, vai contribuir para a implementação, no contexto neoliberal, das sofisticadas estratégias de governo da população LGBT, seja no que se refere às suas práticas culturais, sexuais e afetivo-amorosas, seja no que tange aos avanços do que se entende por direitos jurídicos e civis já pactuados com o Estado. E é, também dessa parceria, que vaza, na atualidade, os apelos à diversidade, ou melhor, é justamente esta parceria que permitiu (porque são frutos dela) estas retóricas pretensamente conciliatórias de diversidade sexual tão em voga entre nós e que nos chegam, agora, como se fossem parte do desejo todos.

É com essa tônica, portanto, que foram produzidos os documentos que, a seguir, trago como ressonância à problematização que aqui proponho. Documentos reivindicados pelos movimentos sociais e autorizados pelo Estado que, na ânsia de promover suas medidas de inclusão, fortalece, na esteira disso, os mecanismos de exclusão de outros modos de vida por meio de um apagamento da dimensão do conflito, de um silenciamento das vozes dissonantes, de um esquecimento das vidas consideradas abjetas e que, bem por isso, poderiam desvirtuar o terreno que tem sido bem pavimentado pela parceria entre a militância LGBT e o Estado.

Falo aqui em militância LGBT por acreditar que o que temos presenciado em termos de ações políticas desenvolvidas por parte do movimento LGBT brasileiro nas últimas duas décadas se aproxima muito mais de uma ideia de militância que de ativismo. Nesse sentido, alinho-me com a distinção que Veiga-Neto (2012) faz entre esses dois termos. Partindo da metáfora da “casa” criada por Bachelard, o autor dará argumentos bastante significativos e consistentes para mostrar a necessária decantação entre as noções de “análise” (o porão da casa) e “agência” (o sótão da

casa). Apesar de complementares e de certo modo dependentes, essas noções não podem ser tomadas como sinônimos, uma vez que delas emergem problematizações distintas. Nesse sentido, diz Veiga-Neto (2012) que a militância está mais para a agência enquanto que o ativismo está mais para a análise. Ou ainda melhor: se, por um lado, o agenciamento for destituído de boa fundamentação (entendida aqui no curso dos acontecimentos históricos e, portanto, marcada pela provisoriedade) ele não passará de pura militância que, tal como qualquer ação militar, estará sempre baseada na automação e na obediência externa. Se a analítica, por outro lado, encerra-se em si mesma, aí o que teremos é apenas suposição vazia. Diante disso, para Veiga-Neto - assim como para mim - o que importa, inclusive como intelectual, não é um interesse “[...] pela *militância* como simulacro da *actio militaris*, mas sim por um *ativismo*, aqui entendido como um fazer consequente, uma prática refletida que visa à transformação, um agenciamento que sempre recorre ao porão em busca de fundamentação”. (VEIGA-NETO, 2012, p.272).

Com essa preocupação em mente é que, ao analisar as ações do movimento LGBT brasileiro nas últimas décadas, percebo uma proximidade muito mais latente de seus representantes e de suas estratégias de luta de um ideia de militância que de ativismo. Se a parceria com o Estado possibilitou uma série de conquistas no campo dos direitos civis e jurídicos, se abriu caminhos para uma reconfiguração de como a homossexualidade era percebida e encarada socialmente, se engendrou novas formas de concepção dos sujeitos homossexuais na esfera pública, se criou uma visibilidade maior da diversidade sexual possibilitando, inclusive, sua inclusão na sociedade e na escola, por exemplo, essa parceria produziu também, ao longo do tempo e de revés, um tipo de movimento LGBT atrelado a relações hierárquicas muito fortemente estabelecidas. Essa hierarquia, fundada numa ideia de coletividade que, em sua própria forma, acaba por desenvolver um ideário bastante homogeneizador, é absorvida por um determinado grupo quase sempre sem questionamento teórico, já que

Não cabe aos militantes ficarem questionando continuamente o ideário que norteia suas ações; eles devem é seguir, junto com seus pares, as ações e os preceitos já desenhados por alguns poucos. Sendo assim, no limite, a prática militante faz um uso de segunda mão da teoria. Não é que não haja teoria

que sustente a actio militaris; ela existe, mas foi traçada antes e por outros. (VEIGA-NETO, 2012, p.273).

Em vista desse fato, a ideia de militância aproxima seus representantes da lógica disciplinar, que impõe limites não só no que se refere à constituição do que pode ou não ser identidades viáveis, como também no que tange ao posicionamento dessas identidades no jogo de interesses estabelecido pela parceria com o Estado. Na contramão dessa experiência de luta, o ativismo se colocaria em um outro patamar, em que essa experiência coletiva esvaziada fosse substituída por um trabalho individual cujo compromisso ético/estético envolvesse um trabalho relacional com os outros e consigo mesmo. Individual, aqui, não tem a ver com esse individualismo neoliberal que aí está, ele não é da ordem da celebração do “eu” e de sua suposta automação. Ao contrário disso, individual, nessa concepção, remete a um trabalho ascético, um exercício de autotransformação necessário capaz de provocar mudanças em si mesmo e também nos outros. Isso, ao meu ver, poderia servir para um redimensionamento do próprio movimento LGBT, não no sentido de abandonar a dimensão da militância, pela qual é possível o combate de certas formas de violência e o asseguramento de direitos historicamente negados, mas no sentido de agregar novas possibilidades de luta e de ação política que não pressupusessem, para se consolidar como tal, a anulação da experiência de outros modos de viver a vida, desencartados da previsibilidade identitária, por exemplo.

1.2 MOVIMENTOS SOCIAIS E ESTADO: UMA RELAÇÃO DE PARCERIA

Em vista do que anunciei anteriormente, é preciso supor, no empreendimento que toma a diversidade sexual como foco para a construção de uma política identitária que visa esse modelo estabelecido de inclusão da população LGBT na esfera social, política e educacional brasileiras, uma série de documentos que foram produzidos na última década e que escancaram um projeto inclusivo fruto tanto de quem, assentado na militância organizada, diz representar os sujeitos LGBT, como do Estado brasileiro e suas políticas para a diversidade sexual. Nesse sentido, como já explicitiei antes, é durante o governo do Presidente Luís Inácio Lula da Silva (e que se estende até o governo da Presidenta Dilma Rousseff) que essas políticas para a diversidade se consolidam na forma de programas, planos e conferências³⁹ direcionados ao combate da homofobia e à promoção da cidadania LGBT. Para esse momento específico, extraio desses documentos alguns excertos para explicitar essa relação de parceria entre movimentos sociais e Estado, bem como para servir à problematização que desenvolvo logo a seguir.

Doc 1 - Programa Brasil sem Homofobia⁴⁰

A expectativa é que essa integração interministerial, **em parceria com o movimento homossexual**, prospere e avance na implementação de novos parâmetros para definição de políticas públicas, incorporando de maneira ampla e digna milhões de brasileiros. (Doc 1, 2004, p.7, grifo meu).

Para atingir tal objetivo, o Programa é constituído de diferentes ações voltadas para:

a) **apoio a projetos de fortalecimento de instituições públicas e não-governamentais** que atuam na promoção da cidadania homossexual e/ou no combate à homofobia;

³⁹ Para facilitar a visualização, os documentos estão numerados de 1 a 5. Ao final de cada excerto, aparecerá a referência Doc 1, Doc 2 e assim por diante, seguido do ano e da página. Para uma consulta completa da fonte, ver a indicação dos documentos na seção Referências desta tese. Para um acesso ao texto completo de cada documento, ver: <http://portal.sdh.gov.br/clientes/sedh/sedh> Acesso em 16/01/13.

⁴⁰ Apesar de partir de um lugar teórico diferente do meu, vale ver o trabalho de Rossi (2010) para um melhor panorama de como se constituiu a rede que possibilitou aprovar o Programa Brasil sem Homofobia em nosso país.

b) capacitação de profissionais e **representantes do movimento homossexual** que atuam na defesa de direitos humanos; (Doc 1, 2004, p. 11).

A força do ativismo vem se expressando em diferentes momentos e eventos comemorativos, como é o caso do Dia Mundial do Orgulho GLTB, na qual se destaca a realização das Paradas do Orgulho GLTB que mobilizam milhões de pessoas em todo o País. Esses eventos, especialmente, devem, com justiça, ser considerados como as mais extraordinárias manifestações políticas de massa desse início de milênio no Brasil. (Doc 1, 2004, p. 15).

E, para além da luta pelo reconhecimento de seus legítimos direitos civis, sociais e políticos, sua atuação tem se desdobrado em um notável engajamento no enfrentamento de graves problemas de interesse público, sendo casos exemplares de sua mobilização em torno da luta contra o HIV/aids no País e do combate à violência urbana. Em ambos os contextos, **têm visto surgir uma eficiente parceria entre grupos GLTB e órgãos de saúde e de segurança pública municipais, estaduais e federais.** (Doc 1, 2004, p. 15, grifo meu).

Apoiar a manutenção de Centros de Referência em Direitos Humanos que contemplem o combate à discriminação e à violência contra o segmento GLTB, capazes de instigar **a mobilização de ações integradas de instituições governamentais e não-governamentais**, voltadas para a produção de conhecimento, para a proposição de políticas públicas para desenvolver ações articuladas no âmbito da promoção e da defesa dos direitos humanos. (Doc 1, 2004, p. 19).

Apoiar a elaboração de instrumentos técnicos para acolher, apoiar e responder demandas de gays, lésbicas, transgêneros e bissexuais **por meio do estabelecimento de parcerias com a sociedade civil organizada**, com vistas na: a) criação de uma rede nacional de apoio social e jurídico a GLTB vítimas de violência, tendo início principalmente em estados com maior incidência de violência e discriminação contra homossexuais; b) capacitação do quadro técnico dos serviços Disque Direitos Humanos (DDH); c) criação de um Sistema Nacional de Informação em Direitos Humanos de GLTB. (Doc 1, 2004, p.19).

Editar e publicar, **em parceria com organizações de defesa dos direitos dos homossexuais**, com a Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão do Ministério Público da União e com o Ministério Público do Trabalho compêndios sobre Legislação, decisões judiciais e instruções normativas já em vigor no Estado Brasileiro, voltadas ao segmento GLTB. (Doc 1, 2004, p.20, grifo meu).

v) estabelecimento de **parceria e participação de usuários GLTB e do movimento organizado** na definição de políticas de saúde específicas para essa população; (Doc 1, 2004, p.23, 2004).

Apoiar a realização de estudos e pesquisas na área dos direitos e da situação socioeconômica dos adolescentes GLTB, **em parceria com agências internacionais de cooperação e com a sociedade civil organizada.** (Doc 1, 2004, p.25, grifo meu).

A elaboração do Programa Brasil sem Homofobia contou com a **participação direta de representantes do segmento GLBT** e, da mesma forma, garante-se, na sua implantação, a representação de tais segmentos, **por meio de parcerias com suas lideranças, movimentos sociais e organizações da sociedade civil**, viabilizando, assim, as ferramentas para o exercício do controle social no que se refere ao acompanhamento e avaliação das diferentes ações que integram o presente Programa. (Doc 1, 2004, p.27, grifo meu).

Doc 2 - 1ª Conferência Nacional LGBT – Texto-Base

O Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travestis e Transexuais será construído como resultado da Conferência Nacional, devendo trazer as diretrizes para a elaboração de políticas voltadas ao segmento GLBT, **mobilizando tanto os poderes públicos quanto a sociedade civil organizada**. (Doc 2, 2008 p. 2).

Um esforço que requer **a articulação entre sociedade civil organizada, academia e a gestão das políticas públicas com o objetivo de resgatar esses sujeitos de um quadro alarmante de exclusão e prejuízo social rumo à inclusão** e ao pleno exercício e gozo da cidadania. (Doc 2, 2008, p.5).

Essa ampla mobilização social – consequência da crescente organização do movimento GLBT no Brasil – abriu espaços governamentais para a discussão de estratégias de enfrentamento aos processos discriminatórios. (Doc 2, 2008, p.5).

O DDH e as mais recentes pesquisas com amostras populacionais nas Paradas do Orgulho GLBT – **articuladas em parcerias entre entidades da sociedade civil, academia e o governo federal** – revelaram o caráter amplo e silencioso da homofobia. (Doc 2, 2008, p.6).

O Programa Brasil sem Homofobia explicita o compromisso estatal com a promoção de políticas públicas que venham garantir a efetividade dos direitos à população GLBT, **sendo uma importante aliança entre o governo federal e a sociedade civil organizada**. (Doc 2, 2008, p.7, grifo meu).

Entretanto somente a aprovação de Leis não basta, é necessário a aproximação, **articulação e constituição de parcerias com demais movimentos sociais que pautam suas ações pela defesa dos direitos humanos, como também a mobilização de entidades de defesa e promoção da cidadania GLBT, militantes e educadores** para capacitar e sensibilizar o judiciário, parlamentares e gestores públicos. (Doc 2, 2008, p.11).

Embora ele seja coordenado pela Secretaria Especial de Direitos Humanos, **as ações são desempenhadas por diversos ministérios e por instituições parceiras**, como universidades públicas e Organizações Não Governamentais (ONGs). (Doc 2, 2008, p.12).

A Secretaria coordena o Programa Brasil Sem Homofobia, desencadeando ações voltadas para: (1) o apoio a projetos de fortalecimento de instituições públicas e não-governamentais que atuam na promoção da cidadania GLBT

e/ou no combate à homofobia; (2) capacitação de profissionais e representantes do movimento GLBT que atuam na defesa de direitos humanos; (Doc 2, 2008, p.13).

Doc 3 - Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos LGBT

Atuação sistêmica: articulação e **integração das ações em todas as esferas de governo, nos três Poderes e entre Poder Público, setor privado e sociedade civil organizada**; (Doc 3, 2009, p.16).

Formação e capacitação de lideranças LGBT; (Doc 3, 2009, p.17).

Participação social no processo de formulação, implementação e monitoramento das políticas públicas para LGBT; (Doc 3, 2009, p.17).

Fomento a projetos e atividades de entidades privadas e da sociedade civil sobre o tema da diversidade de orientação sexual e identidade de gênero; (Doc 3, 2009, p.17).

Promover a articulação e a parceria entre o poder público, sociedade civil organizada, institutos de pesquisa e universidades visando a estabelecer estratégias específicas e instrumentos técnicos que possam mapear a condição socioeconômica da população LGBT, com o objetivo de monitorar o combate à discriminação por orientação sexual e identidade de gênero, com indicadores de resultados a serem estabelecidos. (Doc 3, 2009, p.35).

Criar o conselho nacional de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais, garantindo **paridade entre governo e sociedade civil, assegurando na representação da sociedade civil a paridade dos segmentos LGBT** e o recorte de gênero, étnico- racial e considerando as dimensões geracionais, regionais e deficiências. (Doc 3, 2009, p.40).

Doc 4 - 2ª Conferência Nacional LGBT – Diretrizes

Diretriz 2- Estimular, fomentar e fortalecer a criação de grupos e núcleos de estudo nos diferentes níveis de ensino, através de financiamento público, da promoção, **da articulação e da parceria entre o poder público, sociedade civil organizada**, instituições de pesquisa e extensão e universidades objetivando: (a) mapear ações inovadoras desenvolvidas em defesa da promoção da cidadania LGBT; (b) criar indicadores para a avaliação e monitoramento de políticas públicas para LGBT nas diferentes esferas governamentais; (c) analisar concepções pedagógicas, currículos, rotinas, atitudes e práticas adotadas nos espaços de educação; (d) identificar a situação da população LGBT nos sistemas de ensino. (Doc 4, 2011, p.3).

Diretriz 3- Assegurar representação LGBT nos diversos conselhos de direitos, garantindo **a participação de entidades formais e informais, garantindo a maioria de dois terços da sociedade civil em todos eles**, grupos de trabalho e conselhos, observando a representatividade de gênero, identidade de gênero e orientações sexuais, nas instâncias do governo, em âmbito nacional, estadual e municipal; com transparência e democracia na

convocação e seleção dessas representações, bem como contemplar outros recortes sociais: mulheres, negros, povos e comunidades tradicionais, pessoas com deficiência e pessoas vivendo com HIV/aids. No cenário nacional, as representações devem observar a equidade por Estado e/ou regiões. (Doc 4, 2011, p.9).

5 - Fomento à participação e representação do movimento LGBT nos conselhos e conferências de saúde e apoio à participação em outros espaços instituídos e não instituídos de gestão participativa e controle social. (Doc 4, 2011, p.12).

2- Garantir a transversalidade dos temas identidade de gênero e de orientação sexual na construção de todas as políticas públicas voltadas para crianças, adolescentes e jovens urbanos e rurais. Implementando formações específicas pelo poder público e **estabelecendo parcerias com organizações da sociedade civil organizada, que trabalham com adolescentes e jovens LGBT** relacionando com os temas de direitos humanos e combate à homofobia. Promover formações continuadas conselheiras/os de Direitos e Tutelares, lideranças LGBT e o Ministério Público para diagnosticar e denunciar abusos praticados contra adolescentes e Jovens LGBT. (Doc 4, 2011, p.15).

Diretriz 2- Que o Governo Federal elabore efetive e amplie os mecanismos institucionais de monitoramento e controle social das ações e políticas afirmativas e as políticas voltadas para a comunidade LGBT, garantindo uma **participação efetiva da sociedade civil e do movimento social LGBT**, apontando para o processo participativo, transparente e democrático entre Estado e sociedade civil. (Doc 4, 2011, p.19).

Diretriz 4 - **Garantir a participação e o protagonismo de pessoas LGBTs** inclusive negras e negros, indígenas, pessoas em situação de rua, povos tradicionais e de terreiro, população e comunidade sem teto e sem terra e ocupações, ciganas e pessoas com deficiência, para deliberar, implementar, avaliar, fiscalizar, gerir e monitorar as políticas públicas, visando, assim, fortalecer mecanismos e estratégias institucionais com a **participação da sociedade civil organizada para o exercício do controle social**, conforme os princípios de Paris (2/3 sociedade civil e 1/3 para o poder público), garantindo essa composição nos conselhos nacionais, em especial o LGBT, e fomentá-la nos conselhos estaduais e municipais. (Doc 4, 2011, p.20).

Diretriz 2- Promover e apoiar a realização de cursos de capacitação técnica e gerencial e preparação para o mundo do trabalho para LGBT considerando orientação sexual e identidades de gênero; com recortes étnico-raciais, geracionais, pessoas em situação de rua, pessoas com deficiência, pessoas vivendo com HIV/AIDS e povos e comunidades tradicionais, **em parceria com o setor privado e organizações da sociedade civil**, visando a inserção no mercado de trabalho formal e o fomento a iniciativas empreendedoras individuais e coletivas (...).(Doc 4, 2011, p.21-22).

Doc 5 - Regimento Interno do Conselho Nacional Contra Discriminação LGBT

Art. 5o O CNCD/LGBT possui composição paritária, integrado por 15

(quinze) representantes do Poder Público federal, **assegurada a participação dos órgãos executores das políticas voltadas à população LGBT e, em igual número, por representantes de entidades não-governamentais** de âmbito nacional voltadas à promoção, proteção e defesa dos direitos da população LGBT. (Doc 5, 20122, p.3)

§ 3o O edital deverá prever critérios que possibilitem uma **representação plural e democrática da sociedade civil e atenção a todos segmentos da população LGBT** (lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais), observando o recorte de gênero, étnico-racial, pessoas com deficiência, considerando as dimensões geracionais e regionais. § 4o As organizações eleitas indicarão os respectivos membros titulares e suplentes para compor o Conselho. § 5o A eleição das entidades da sociedade civil será realizada com antecedência mínima de 30 (trinta) dias em relação ao final do mandato. § 6o O Ministério Público Federal será convidado a fiscalizar todas as etapas do processo eleitoral de que trata este artigo. (Doc 5, 2011, p.3).

Nesse esforço de propor um questionamento da ideia de diversidade, bem como de, ao questioná-la, mostrar suas conexões com o termo chamado de *parceria* entre movimentos sociais e Estado, é importante explicar porque escolho esse termo e não outro, como “acordo”, “pacto” ou, principalmente, “aliança”. Evidentemente que o mais óbvio seria dizer que uso tal expressão porque ela, como se pode ver nos documentos, é explicitada e assumida como o substantivo que define as intenções acordadas entre o Estado e os movimentos sociais. Indiscutivelmente, isso é um fato e está escancarado em várias passagens nos documentos acima, seja na sua forma literal (em passagens destacadas por mim), seja no uso de expressões que a denotam. Em todo caso, para além dessa simples correspondência, uso o termo *parceria* por acreditar que ele possa expressar de maneira mais potencial essas conexões que vêm sendo estabelecidas, no contexto brasileiro, entre os movimentos sociais e Estado. Tais conexões, da forma como tenho suspeitado, podem indicar os caminhos pelos quais, em nosso país, as tecnologias de governo neoliberal dos corpos, das práticas sexuais e afetivo-amorosas, dos prazeres têm sido implementadas. Nesse sentido, é muito importante a distinção que Maria Cláudia Dal’Igna, em sua tese de doutorado⁴¹, recentemente defendida, faz entre os termos “aliança” e “parceria”. Ao

⁴¹ A tese de Maria Claudia chama-se *Família S/A: um estudo sobre a parceria escola-família* e foi defendida em 2011 no Programa de Pós-graduação em Educação da UFRGS, sob orientação da Profa. Dra. Dagmar Estermann Meyer.

estudar as relações entre escola-família, a autora nos oferece uma sólida argumentação sobre a necessidade de distinguir tais termos. Para Dal'Igna (2011), “aliança” poderia ser entendida como uma forma de relacionamento mais associada à Modernidade enquanto “parceria” teria mais a ver com um tipo de relação tipicamente da contemporaneidade. Enquanto no primeiro caso, o tipo de união envolveria uma ação para garantir um determinado objetivo, no segundo a relação se estabeleceria, sobretudo, para gerenciar riscos. Mais que simplesmente garantir que determinado empreendimento aconteça, a noção de parceria implicaria, também, na administração dos riscos envolvidos nesses objetivos, de modo a compor técnicas de governo da experiência sexual e de gênero, por exemplo. A relação de parceria, nessa acepção, seria responsável pela divisão de responsabilidade entre os dois agentes (movimentos sociais e Estado) de modo que, ambos, sejam partícipes no processo de controle das condutas e administração dos corpos e práticas que pretendem governar a partir de sua lógica essencializadora. Desse modo, ao promover essas técnicas de gerenciamento, a relação de parceria seria capaz, também, de fazer com que os sujeitos objetivados por ela governassem a si mesmos, evitando maiores perigos sociais, o que fica explicitado em passagens como: “estimular a representação LGBT”, “fomentar a participação LGBT”, para assim “resgatar esses sujeitos de um quadro alarmante de exclusão e prejuízo social rumo à inclusão e ao pleno exercício e gozo da cidadania”, “viabilizando, assim, as ferramentas para o exercício do controle social.” Nesse sentido, o termo parceria poderia indicar, no contexto da governamentalidade neoliberal, uma espécie de co-responsabilidade no processo de condução das condutas, isto é, “[...] enquanto que a *aliança* [...] pressupõe uma *distinção clara de responsabilidades*, a *parceria* implica um *compartilhamento de responsabilidades*. (DAL’LGNA, 2011, p.111, destaques da autora).

É com essa concepção de parceria em mente que proponho perceber a noção de diversidade sexual como um elemento que tem aparecido no vocabulário cultural contemporâneo como uma espécie de mecanismo diferenciador, distintivo entre uma identidade e outra. É que da forma como tal expressão aparece ou ela está associada a uma ideia de origem (somos um país diverso porque temos origens étnicas diferentes, origens raciais diferentes, origens religiosas diferentes, origens de classe

diferente, porque somos de origem nordestina, origem gaúcha, origem negra, origem portuguesa...) ou está articulada com a produção de sentidos ligados à confusão, à bagunça, à desordem, ao fora do comum, ao estranho, ao anormal. Logo, associado a algo que precisa de contenção. Em todo caso, seja de um jeito ou de outro, diversidade aqui continua, no interior do léxico da teorização política, social e educacional, em associação àquilo que SILVA (2002) chama de política cultural da identidade ou multiculturalismo. Desse modo, institui-se um paradoxo: ao mesmo tempo em que se fala de diversidade e celebramos com afincos a alteridade e o multiculturalismo, nossa época convive, no mesmo grau, com processos de homogeneização cultural que, nas vestes de novos grupos, de novos reclames, de novas siglas, de novas letras, de novas identidades, pouco espaço deixa para o exercício de outras experimentações, para a constituição de outros modos de vida, para a invenção de um outro trabalho ético/estético/político (FOUCAULT, 2002c, 2010a, 2010b) que arrisque a constituição da vida não assujeitada e não conformada aos aparatos biopolíticos que governam as condutas dos sujeitos LGBT.

Desse modo, a criação de outros modos de vida - longe de se dar no caráter pretensamente harmônico do respeito e da tolerância que o liberalismo e suas reconfigurações atuais inventaram como sinônimo de “humano” e de “humanidade” pacífica e justa - só seria possível com a invenção de possibilidades de existência capazes de fraturar os processos instauradores do multiculturalismo neoliberal, que fazem crer em vidas que se materializam em corpos essenciais, transcendentais, a-históricos, destituídos das relações de poder que os produzem como corpos que pesam (BUTLER, 1993, 2001), portanto viáveis a esse contexto contemporâneo multicultural. A diversidade, então, que caracteriza a contemporaneidade tem a ver com uma espécie de síntese política que pretende reunir as diferentes identidades sexuais (lésbica, gay, bissexual, travesti, transexual) e tirá-las do purgatório da anormalidade onde até então habitavam, alçando-as, por meio de uma coexistência pacífica e harmoniosa, à condição de normalidade, sob o argumento de que se tais identidades também fazem parte da humanidade, é preciso que haja tolerância e respeito em relação a elas.

Os reclames de diversidade insistem nesse argumento e querem fazer acreditar numa relação não hierarquizada, portanto destituída das disputas de poder que cercam os discursos em torno da normalidade/anormalidade⁴². Diversidade, nesse contexto, se liga, portanto, diretamente à identidade. E, em vista disso, falar de diversidade é, necessariamente, nesse panorama, falar de identidade. Falar de políticas para a diversidade é falar, necessariamente, de políticas identitárias. Essa é uma abordagem possível. Essa é a abordagem mais comum. Desde a constituição do movimento homossexual brasileiro, passando pelo surgimento dos grupos LGBT e culminando nas políticas atuais forjadas pela parceria entre os movimentos sociais e o Estado, materializadas nos documentos apresentados, é essa a abordagem que tem dado o tom, inclusive na escola. E essa tem sido, inegavelmente, uma abordagem importante no combate ao preconceito e às violências históricas contra os sujeitos LGBT. Não nego isso. Mas outro pensamento pode ser possível.

Da abordagem que associa diversidade à identidade, que relaciona identidade à humanidade, que liga humanidade à essência e à transcendência é possível deslocarmo-nos para o campo uma teorização que inscreve os fenômenos da diversidade sexual nos processos linguísticos e discursivos, bem como os concebe como produções discursivas originadas das relações de poder nas quais se estabelecem os mecanismos identitários. A produção das diferenças, portanto, antes de se dar de maneira natural ou essencial e de fixar certos atributos em certos corpos, em certos grupos identitários, é algo que se forja nas tramas linguísticas e nos processos discursivos que constroem essa relação hierarquizada entre uma identidade e outra, entre uma alteridade e outra.

A identidade é sempre uma relação: o que sou só se define pelo que não sou; a definição de minha identidade é sempre dependente de identidade do outro. Além disso, a identidade não é uma coisa da natureza; ela é definida num processo de significação: é preciso que socialmente, lhe seja atribuído um significado. Como um ato social, essa atribuição está, fundamentalmente, sujeita ao poder. (SILVA, 2002, p.115-116).

Isso nos leva a pensar que se há uma assimetria entre uma identidade e outra é porque, fora da suposta circunscrição natural que as envolve, esse jogo é marcado

⁴² Estas noções estão desenvolvidas no item 1.3 desta tese.

sempre de forma relacional, isto é, só se é “homem” em relação ao que se diz ser “mulher”, só se é “heterossexual” em relação ao que se diz ser “homossexual” e assim por diante. Estas teorizações de inspiração pós-estruturalista provocam uma efetiva reviravolta epistemológica, pois nos obrigam a pensar de forma diferenciada, de buscar o avesso do pensamento, em que se abandona o pacto diversidade-identidade, em favor de uma outra possibilidade de luta e ação política desvinculada da previsibilidade identitária. É justamente pensar aquilo que ainda é impensável, o outro-estranho, o esquisito, o não previsto, mas capaz, por isso mesmo, de problematizar, contestar, por em xeque as formas tão traduzíveis e tão homogeneizadas da identidade em nome da possibilidade de criação de outras modos de viver a vida.

Identidade passaria, nesse contexto, a ser entendida como uma construção social e cultural marcada politicamente e inserida nas relações de poder que a faz funcionar de acordo com determinados atributos. A ideia de diversidade propagandeada na atualidade nega, no entanto, esse caráter das relações de poder, pois toma tal conceito como algo já dado, como algo posto a priori das relações sociais e culturais que lhes dão vida, como se isso a que chamamos hoje de diversidade sempre tivesse estado aí, sempre tivesse existido assim. Talvez seja justamente por isso que o termo diversidade, emoldurado pelos anseios multiculturalistas, se constitua como porta-voz dos reclames de respeito e tolerância à alteridade e, na maioria dos casos, tomado como a grande saída que temos para resolver os problemas históricos de preconceito, violência e exclusão.

Cabe lembrar, assim, que o termo diversidade tem se constituído, cada vez mais, para justificar a necessidade do outro-diferente (seja esse outro gay, lésbica, bissexual, transexual, travesti, ou seja esse outro negro, gordo, deficiente, pobre, louco, velho, criança), enfim, como diz Veiga-Neto (2001), aquilo que se considera o refugio da sociedade, conformando esses corpos-diferentes na lógica que atende aos interesses das configurações neoliberais de nosso tempo. Isso nos chama a atenção, portanto, para como essas retóricas contemporâneas de celebração da diversidade tão pulverizadas hoje em dia articulam um aparato discursivo que opera no sentido de promover aquilo que podemos chamar de novas estratégias de governamentalidade

(FOUCAULT, 2008b), capazes de gerenciar a vida dos outros, a vida dessas populações a que chamamos plurais, ou multiculturais, para garantir que todos esses corpos, sem exceção, e suas práticas sociais, sexuais e afetivo-amorosas reflitam o anseio neoliberal de produção de corpos e vidas que interessam ao mundo do trabalho e do consumo - ao mercado, portanto - sempre na direção de compor uma relação de igualdade, de união, de paz.

Por isso é que falar em diversidade implica falar em como as figuras que compõem esse cenário diverso e tão desejado hoje em dia estão inseridas em práticas discursivas e não discursivas⁴³ que promovem a ortopedia do corpo, do gênero, da sexualidade, da vida, enquadrando, tudo isso, nos limites identitários para potencializar os efeitos de captura, controle e condução das subjetividades LGBT. Tais sujeitos, arrolados como identidades homogêneas, traduzíveis e reconhecíveis muito em função da parceria operada entre os movimentos sociais e o Estado, enredam-se no jogo que os produz como sujeitos de direito.

Assim, o desafio que se coloca hoje para teorização social, cultural e, conseqüentemente, educacional, é pensar na possibilidade dos deslocamentos possíveis do binômio diversidade-identidade em favor da possibilidade de se pensar a partir do que Foucault chamou de “estética da existência”.⁴⁴ Isso significaria problematizar as teorizações de inspiração identitária, que postulam um sujeito essencial, transcendental e que reforçam, em certa medida, os processos homogeneizadores e de exclusão do Outro, em favor de uma teoria e uma prática que institua a possibilidade de um trabalho ético/estético sobre si mesmo, uma atitude diante da vida capaz inventar um mundo efetivamente disposto a outras experiências com o corpo e seus prazeres, a outras práticas sexuais e afetivo-amorosas, a outros modos de viver a vida.

⁴³ *Prática discursiva* está sendo usada conforme Foucault, isto é, não portanto no sentido de uma formulação de uma ideia por um indivíduo, uma tomada racional de um sujeito falante de frases gramaticais, mas sim, como um “conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiriam, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa” (FOUCAULT, 2007, p. 133). Portanto, essas práticas a que me refiro passam pela organização da família, pelas recomendações médico-científicas, pelas pedagogias escolares, pelas doutrinas religiosas, pelas ações jurídicas, pelos apelos midiáticos e assim por diante. Ver também Foucault (2002a).

⁴⁴ Essa ideia será desenvolvida da parte II dessa tese.

1.3 A GOVERNAMENTALIDADE NEOLIBERAL E A PRODUÇÃO DA VIDA VIÁVEL: INCLUSÃO, TOLERÂNCIA E O SUJEITO DE DIREITO LGBT

Os pais governam as crianças, a amante governa seu amante, o professor governa etc. Governamo-nos uns aos outros em uma conversação, através de toda uma série de táticas. Creio que esse campo de relações é muito importante e é isso que quis colocar como problema. Como isso se passa, por que instrumentos, e visto que, em um sentido, sou um historiador do pensamento e das ciências, de que efeitos são essas relações do poder na ordem do conhecimento? É esse o nosso problema. Michel Foucault⁴⁵

A racionalidade política se desenvolveu e se impôs ao longo da história das sociedades ocidentais. Inicialmente, ela se enraizou na ideia de poder pastoral, depois, na razão de Estado. A individualização e a totalização são seus efeitos inevitáveis. A liberação só pode vir do ataque não a um ou outros desses efeitos, mas às próprias raízes da racionalidade política. Michel Foucault⁴⁶

“Sex” is, thus, not simply what one has, or a static description of what one is: it will be one of the norms by which the “one” becomes viable at all, that which qualifies a body for life within the domain of cultural intelligibility. Judith Butler.⁴⁷

No contexto de emergência da noção de diversidade que, associada a uma teoria e a uma política identitárias vai inscrever os problemas de gênero e sexuais na ordem das retóricas de respeito e tolerância, é que surgem as políticas de inclusão da população LGBT na esfera social e educacional brasileiras. Relativamente recentes, essas políticas inserem-se, da forma como as percebo, na dimensão de uma governamentalidade neoliberal que irá promover formas de regulação das condutas dos sujeitos LGBT, bem como estratégias de captura e interrupção de determinadas *vivências-homo*⁴⁸. Se anteriormente, nessa tese, discuti o processo de constituição da noção de diversidade no contexto brasileiro, bem como de que maneira essa noção se desdobrou como um marco dos discursos de respeito e tolerância em relação à diversidade sexual, a partir da parceria entre movimentos sociais e Estado, o que

⁴⁵ Foucault (2010f, p.375).

⁴⁶ Foucault (2010g, p. 385).

⁴⁷ Butler (1993), p. 2-3).

⁴⁸ Essa noção está detalhada no item 2.3 dessa tese.

pretendo, agora, é caracterizar alguns marcos de governo⁴⁹ da população LGBT que, no horizonte das políticas inclusivas para a diversidade, têm promovido um processo bastante homogeneizador dos corpos, das práticas sexuais e afetivo-amorosas e dos prazeres considerados abjetos e, por isso mesmo, não autorizados a ingressarem - ou a se beneficiarem - dessas mesmas políticas que se dizem inclusivas e para todos. Ao tomar a população LGBT como sujeitos de direito, essas políticas de inclusão operam esquizofrenicamente em duas direções opostas, mas visceralmente complementares: a primeira direção é a de conceder determinados direitos civis, jurídicos, médicos a gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais, uma reivindicação da militância inegavelmente importante diante do processo histórico de violência e negação das garantias fundamentais da vida dessas pessoas; a segunda direção é, numa espécie de “dou com uma mão e tiro com a outra”, estabelecer em suas diretrizes formas bastante homogêneas e bem definidas de reconhecimento das identidades de gênero e sexuais. Essa segunda direção, parece-me, acaba por cristalizar um determinado modelo identitário considerado correto, honrado, digno e merecedor de tais políticas, bem como por promover, em função dessa cristalização, formas de governo dos sujeitos LGBT cujo objetivo principal será não só o de conduzir a conduta desses sujeitos, mas também o de fazer com que eles mesmos conduzam suas vidas em direção à viabilização de seus corpos e práticas ao que poderíamos chamar de uma moral sexual e de uma economia do corpo e das práticas já bem estabelecidas pela heteronormatividade⁵⁰, como poder-se-á ver mais adiante.

Nesse sentido, os aportes foucaultianos sobre a noção de governamentalidade são fundamentais nesse processo de caracterização das formas de governo da população LGBT a que me refiro. Ao possibilitar uma nova compreensão das relações de poder, a noção de governamentalidade irá sublinhar a questão do sujeito

⁴⁹ A expressão “governo” está sendo usada aqui na acepção que propõe Veiga-Neto (2002a), justamente para marcar a distinção que Foucault faz entre o que são instâncias administrativas de governo e ações de governar. Desse modo, quando falo em “governo”, ou “práticas de governo” é para indicar, nesta pesquisa, que “[...] não são ações assumidas ou executadas por um *staff* que ocupa uma posição central no Estado, mas são ações distribuídas microscopicamente pelo tecido social; por isso soa bem mais claro falarmos em práticas de governo.” (VEIGA-NETO, 2002a, p. 21).

⁵⁰ Para uma caracterização mais detalhada da noção de “heteronormatividade” ver item 2.3 desta tese.

e suas formas de governo ou, melhor dizendo, os diferentes modos pelos quais alguém se torna *sujeito de* ou *assujeitado a*, tanto em relação aos outros quanto a si mesmo. Desse modo, em função da ambiguidade que o termo *governo* implicava, ora podendo referir-se ao governo de homens para homens (mais próximo do campo político) ora podendo referir-se ao governo de alguém sobre si mesmo (mais próximo do campo ético) foi preciso que Foucault criasse a expressão *governamentalidade*⁵¹ (até então não presente em seu vocabulário) para caracterizar as novas formas administrativas de governo da população, escapando de uma análise operada a partir de conceitos exclusivamente ligados à figura do Estado e suas instituições. Com isso, Foucault conseguiu mostrar “[...] a importância de deixar de lado a figura do poder do Estado onipotente e onipresente, capaz de controlar todos os recantos do social, em nome de técnicas difusas para governar os indivíduos em diferentes domínios.” (DUARTE, 2010, p.236), uma vez que “[...] nunca se governa um Estado, nunca se governa um território, nunca se governa uma estrutura política. Quem é governado são sempre pessoas, são homens, são indivíduos ou coletividades.” (FOUCAULT, 2008c, p.164).

Esse deslocamento que dá Foucault na análise sobre as relações de poder, isto é, deixar de pensá-lo no âmbito das relações de força para pensá-lo a partir dos diferentes modos de condução de condutas será fundamental para recolocar o poder não mais em termos de coerção e repressão sobre os indivíduos, mas em termos de um direcionamento e regulação dos modos de vida das pessoas. Além disso, esse deslocamento da noção de poder para as formas de condução e administração da vida das populações terá reflexos importantes em seus trabalhos finais sobre a ética e o cuidado de si, uma vez que Foucault passará a se preocupar não só com as formas de governo dos outros, mas também com as formas de governo de si mesmo⁵², o que contribuirá, sobremaneira, para sua formulação em torno do sujeito ético.⁵³ Como diz o próprio autor: “[...] não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa.” (FOUCAULT, 1995, p, 232).

⁵¹ Em francês, *gouvernementalité*.

⁵² Sobre essas formas de governo de si mesmo ver Foucault (2010a, 2010c, 2010e).

⁵³ Esse domínio da ética será melhor explorado na Parte II, desta tese.

Embora Foucault já manifestasse interesse em relação à ideia de governo como arte de conduzir condutas tanto no curso *Os anormais* (1975) como no *Em defesa da sociedade* (1976), será mesmo em *Segurança, território, população*, curso de 1978, que essa ideia ganhará contornos mais definidos e uma análise mais específica de suas características. Nesse curso, Foucault desenvolve uma análise das formas de governo que vai do platonismo ao poder pastoral cristão, com o intuito de mostrar o que poderíamos chamar de uma história da governamentalidade que desembocará na constituição da razão de Estado. A noção de governamentalidade, portanto, tem a ver com a análise de Foucault sobre como se constituiu no âmbito do Estado moderno novos mecanismos de vigilância, controle e intervenção sobre a vida das populações, fruto de novas estratégias entre o Estado, a economia política e os dispositivos de seguridade. Para o autor, governamentalidade refere-se a um

[...] conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por “governamentalidade” entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por “governamentalidade”, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco “governamentalizado”. (FOUCAULT, 2008c, p.143-144).

Governamentalidade passa a figurar, portanto, no interior da obra foucaultiana, como uma grade de leitura por meio da qual é possível entender o poder num aspecto mais amplo em relação a suas abordagens anteriores sobre, por exemplo, o poder soberano, o poder disciplinar⁵⁴, o biopoder⁵⁵, ou seja, “[...] una ‘grilla de inteligibilidad’ de las relaciones de poder en su conjunto; no solo de aquellas que tiene que ver con la conducción de la conducta de otros en el hospital, en el taller, en la escuela, etc., sino también de aquellas que se refieren a la

⁵⁴ Sobre a noção de poder soberano e disciplinar, ver Foucault (2001c).

⁵⁵ Sobre a noção de biopoder, ver Foucault (2001a, 2002b).

conducción de un Estado, de un ‘cuerpo social’.” (CASTRO-GOMÉZ, 2010, p. 54). Ao caracterizar o que chama de práticas de governo, Foucault trabalhará em duas análises complementares sobre as relações de poder que, agora, no escopo de suas problematizações sobre governamentalidade, abarcarão não só uma analítica do poder diante da interrogação “[...] como, desde quando e por que se começou a perceber ou a imaginar que é a guerra que funciona sob e nas relações de poder?” (FOUCAULT, 2002b, p. 54), mas também uma analítica do poder que acederá, em analogia com o poder pastoral cristão⁵⁶, a uma análise que preterirá a dimensão institucional do Estado em favor de uma ideia de governo mais ampla, que age tanto do ponto de vista molecular, como molar. Isso possibilitará, inclusive, uma reconfiguração da noção de biopolítica, “[...] tomando como fio condutor a noção de governo, isto é, tipos de racionalidade que envolvem conjuntos de procedimentos, mecanismos, táticas, saberes, técnicas e instrumentos destinados a dirigir a conduta dos homens.” (GADELHA, 2009, p.120).

Em vista disso, a biopolítica, ao se inscrever na ordem das estratégias envolvidas para a efetivação das ações do biopoder⁵⁷, articulará efeitos de governo não só em relação a comportamentos individualizados, mas também em relação a práticas que visam a própria espécie em seus mais variados fenômenos populacionais.

A partir do século XIX, já não importava mais apenas disciplinar as condutas, pois também era preciso implantar um gerenciamento planejado

⁵⁶ Para Foucault, o tema do pastorado se desenvolveu entre os hebreus a partir da relação pastor-rebanho e se estendeu posteriormente durante o cristianismo. Nessa relação, o tipo de poder que se exerce não é sobre um território, mas sim sobre o rebanho e seus movimentos, seus deslocamentos. Além disso, é um poder que enseja o benfazejo, o cuidado, o zelo, ao mesmo tempo que é um poder que individualiza, daí a ideia de *omnes et singulatim*, ou seja, ao mesmo tempo “todos e cada um”. Além disso, ao se organizar a partir de três eixos, a relação com a salvação, a relação com a lei e a relação com a verdade, o poder pastoral implicará na condução de condutas com o propósito de, por meio da relação consigo mesmo, produzir a verdade sobre o sujeito. De qualquer maneira, em função do argumento principal dessa tese, optei em não trazer um detalhamento das práticas do poder pastoral ao longo do século XV e XVI. Para uma análise mais demorada de como se formou a noção de pastorado ao longo do tempo ver especialmente as aulas de 08, 15 e 22 de janeiro de 1978, do curso Segurança, Território, População. (FOUCAULT, 2008c). Ver também Foucault (2010g), Castro-Gómez (2010). Para uma análise da relação entre poder pastoral e escola ver Ó (2003).

⁵⁷ Apesar de haver autores que não fazem distinção entre os termos “biopolítica” e “biopoder”, é importante assinalar que em termos de operação conceitual os termos se diferem. Enquanto esse é da ordem das ações sobre ações no âmbito da vida nas populações, aquele é da ordem das estratégias envolvidas com a condução e a efetivação de tais ações.

da vida das populações. Assim, o que se produziu por meio da atuação específica do biopoder não foi mais apenas o indivíduo dócil e útil, mas a própria gestão calculada da vida do corpo social.” (CÉSAR; DUARTE, 2009, p. 120).

Dessa forma, Foucault propõe uma nova economia das relações de poder, menos ligada a uma ordem opositória entre dois contrários e mais próxima da ideia de poder como um exercício de condução das condutas, como um “[...] um conjunto de ações sobre ações possíveis [que] opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; [...] Uma ação sobre ações”. (FOUCAULT, 1995, p.243). Em função disso, o que interessa mais ao argumento que tento aqui desenvolver é essa noção de governamentalidade mais geral que, associada à racionalidade política e à governamentalização do Estado, gerará táticas de controle, vigilância e condução em articulação não apenas com uma anátomo-política⁵⁸, mas também com a biopolítica. Cabe lembrar que a noção de anátomo-política tem a ver com o momento em que Foucault (2001c) demonstra como um organismo torna-se alvo dos dispositivos disciplinares que agem sobre corpos individuais a partir do século XVII. Só mais tarde é que o autor acrescentará “[...] às discussões desenvolvidas em torno do conceito de anátomo-política do corpo disciplinado individualizante, as análises centradas em torno do conceito de biopolítica das populações, entendido como gestão estatal do corpo e da vida da espécie humana.” (CÉSAR; DUARTE, 2009, p. 120).

Essa gestão do corpo e da vida começa a surgir, portanto, no século XVI com a razão de Estado e atinge seu ponto máximo no século XX na forma de uma governamentalidade neoliberal. É esse o percurso que interessa para esse momento específico de minha pesquisa, ou seja, não fazer um estudo detalhado das formas de governo desde a fase mais remota do poder pastoral, mas sim iniciar já de seus

⁵⁸ Cabe lembrar que a noção de anátomo-política tem a ver com o momento em que Foucault (2001c) demonstra como um organismo torna-se alvo dos dispositivos disciplinares que agem sobre corpos individuais a partir do século XVII. Mais tarde, “[...] Foucault acrescentou às discussões desenvolvidas em torno do conceito de anátomo-política do corpo disciplinado individualizante, as análises centradas em torno do conceito de biopolítica das populações, entendido como gestão estatal do corpo e da vida da espécie humana”. (CÉSAR; DUARTE, 2009, p. 120).

efeitos e desdobramentos para a/na constituição do Estado moderno. Como afirma Foucault:

Em suma o pastorado não coincide nem com uma política, nem com uma pedagogia, nem com uma retórica. É uma coisa inteiramente diferente. É uma arte de governar os homens, e é por aí, creio, que devemos procurar a origem, o ponto de formação, de cristalização, o ponto embrionário dessa governamentalidade cuja entrada na política assinala, em fins do século XVI, séculos XVII-XVIII o limiar do estado moderno. O estado moderno nasce, ao meu ver, quando a governamentalidade se torna efetivamente uma prática política calculada e refletida. A pastoral cristã parece-me ser o pano de fundo desse processo, estando entendido que há, por um lado, uma imensa distância entre o tema hebraico do pastor e a pastoral cristã e [que] haverá, é claro, outra distância não menos importante, não menos ampla, entre o governo, a direção pastoral dos indivíduos e das comunidades e o desenvolvimento das artes de governar, a especificação de um campo de intervenção política a partir do séculos XVI-XVII. (FOUCAULT, 2008c, p. 219).

Diante das palavras de Foucault, proponho pensar como a partir do poder pastoral foi possível - guardados os limites alertados por Foucault - articular um jogo que serviu de base para a constituição da razão de Estado e, mais tarde, para o (neo)liberalismo, bem como analisar os efeitos desse jogo no que se refere à ampliação das táticas de governo em várias outras instituições, o que possibilitou a emergência de uma forma de governo ao mesmo tempo “[...] globalizador e quantitativo, concernente à população; [e] analítico, concernente ao indivíduo.” (FOUCAULT, 1995, p.238). É, pois, essa relação entre os poderes que *totalizam* e os processos que *individualizam* que me interessa, uma vez que por meio dela é possível pensar, no contexto atual, como têm se dado os mecanismos de produção de uma racionalidade política que irá não só promover formas de gestão da vida das populações em geral, como também irá trabalhar no sentido de engendrar formas de individuação cada vez mais ligadas à objetivação identitária. Além disso, essas formas de individuação, ao se ligarem às políticas de inclusão do presente, irão, no contexto da governamentalidade neoliberal, criar um modelo de luta política muito mais próximo da ideia de militância que de ativismo⁵⁹, por exemplo, uma vez que como produto da racionalidade política neoliberal elas serão um catalizador fundamental para as operações que aprisionam o sujeito “[...] à sua

⁵⁹ Desenvolvi essa distinção no item anterior desta tese.

própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento.” (FOUCAULT, 1995, p.235), bem como o subjugam a partir da categorização identitária que o liga a uma verdade e a formas de reconhecimento já previstas e estabelecidas.

Ao definir o conceito de governamentalidade, Foucault se desloca das teses que viam o Estado unicamente como uma figura reprodutora do capitalismo dissociada da sociedade civil para, na contramão disso, fazer uma análise que esfumaçasse os limites dessa mesma oposição. Desse modo, não bastaria mais pensar que o Estado “[...] concentraria a figura do mau poder, ao passo que a sociedade civil encarnaria as potências de boa liberdade humana, concebida seja em uma chave econômica [...], seja em uma chave jurídico-política, isto é, a sociedade civil dos cidadãos portadores de direitos e em luta pelo reconhecimento de novos direitos.” (DUARTE, 2010, p.272). Seria preciso supor, ao contrário dessa interpretação oposicionista entre Estado e sociedade civil, uma outra que considerasse as formas de governo típicas do neoliberalismo. Se, como diz Foucault, não pensar em termos de uma oposição entre Estado e sociedade civil se torna indispensável no contexto da governamentalidade neoliberal, seria possível, portanto, estabelecer o que tenho chamado de parceria entre movimentos sociais e Estado, no caso brasileiro, como um exemplo dessas técnicas de governo em que se pode governar menos para governar mais (FOUCAULT, 2008a). Ao se juntar com a sociedade civil e com ela desenvolver táticas de governo mais eficientes e produtivas, a partir de um custo menor, o Estado deixa de ser o único responsável pelos padrões comportamentais das pessoas, cabendo ao mercado e às relações econômicas encarregarem-se também dessa tarefa. Assim, é possível pensar que - especialmente se levarmos em consideração que tal parceria trabalha justamente no horizonte da busca por reconhecimento de direitos, a partir das retóricas de respeito e tolerância em relação à diversidade sexual tão celebradas hoje em dia - a parceria entre movimentos sociais e Estado opera justamente no âmbito da produção de subjetividades a partir da descentralização de suas operações e de sutis estratégias de governo econômico que exortarão a liberdade, a livre iniciativa, a igualdade de direitos, a cultura de paz como elementos fundantes para a inclusão dos sujeitos

LGBT⁶⁰ na lógica social e educacional neoliberal. Os excertos⁶¹ dos documentos abaixo são, em grande medida, a sinalização desse argumento.

Doc 1 - Programa Brasil sem Homofobia

A inclusão da perspectiva da não-discriminação por orientação sexual e de promoção dos direitos humanos de gays, lésbicas, transgêneros e bissexuais, nas políticas públicas e estratégias do Governo Federal, a serem implantadas (parcial ou integralmente) por seus diferentes Ministérios e Secretarias. (Doc 1, 2004, p.11).

A reafirmação de que a defesa, a garantia e a **promoção dos direitos humanos** incluem o combate a todas as formas de discriminação e de violência e que, portanto, o combate à homofobia e a **promoção dos direitos humanos de homossexuais é um compromisso do Estado** e de toda a sociedade brasileira. (Doc 1, 2004, p. 12).

Somando-se a essas ações, o Conselho Nacional de Imigração (CNI) editou, em 2003, resolução administrativa por meio da qual o Brasil passou a reconhecer, para efeito de concessão de vistos, a união de pessoas do mesmo sexo, **desde que comprovada a união estável**. (Doc 1, 2004, p. 13, 2004)

Finalmente, o presente Programa de Combate à Violência e à Discriminação contra GLTB e de Promoção da Cidadania de Homossexuais, Brasil sem Homofobia, sinaliza, de modo claro, à sociedade brasileira que, enquanto existirem cidadãos **cujos direitos fundamentais não sejam respeitados por razões relativas à discriminação** por: orientação sexual, raça, etnia, idade, credo religioso ou opinião política, não se poderá afirmar que a sociedade brasileira seja justa, **igualitária, democrática e tolerante**. Com esse novo Programa, o governo brasileiro dá um passo crucial no sentido da construção de **uma verdadeira cultura de paz**. (Doc 1, 2004, p. 13-14).

Apoiar as iniciativas voltadas para a criação de mecanismos normativos que garantam o reconhecimento da cidadania e de permanência no Brasil de estrangeiros companheiros de homossexuais brasileiros e, ainda, a respeito aos direitos e às obrigações decorrentes da celebração de uniões em países que já possuem legislação que assegura a união civil entre pessoas do mesmo sexo. (Doc 1, 2004, p. 21).

Apoiar a produção de bens culturais e apoio a eventos de visibilidade massiva de afirmação de orientação sexual e **da cultura de paz**. (Doc 1, 2004, p.24).

Neste Programa, portanto, estão envolvidos Ministérios e Secretarias do Governo Federal que, além de serem co-autores na implantação de suas

⁶⁰ Evidentemente que falo aqui da inclusão dos sujeitos LGBT na lógica neoliberal em função do tema dessa pesquisa. Contudo, penso que essas mesmas táticas de governamento interceptam outras experiências tidas como de minoria que, no âmbito das políticas de inclusão e do sujeito de direito, também ajustam-se nesse contexto. A exploração disso demandaria novas pesquisas a serem feitas.

⁶¹ Todos os destaques que aparecem nos excertos acima foram feitos por mim.

ações, assumem o compromisso de **estabelecer e manter uma política inclusiva em relação aos homossexuais, garantindo, assim, a promoção de um contexto de aceitação e respeito à diversidade**, de combate à homofobia e de mudança de comportamento da sociedade brasileira em relação aos gays, lésbicas, transgêneros e bissexuais. (Doc 1, 2004, p. 27).

Doc 2 - 1ª Conferência Nacional LGBT - Texto-Base

A prática sexual entre adultos do mesmo sexo **é um direito de foro íntimo**, bem como o é a apresentação social do sentimento de pertencimento a um determinado gênero, independente do sexo biológico. O arbitrário rebaixamento moral de GLBT – que sustenta a homofobia – associa as práticas homoeróticas e as apresentações sociais de gênero discordantes do sexo biológico ao desvio moral de conduta. (Doc 2, 2008, p.4).

Um desses avanços foi a realização do Seminário Nacional de Saúde da População GLBT na Construção do SUS, em agosto de 2007, no qual governo e movimentos sociais avaliaram as iniciativas que vem sendo adotadas, entres as quais vale citar a **inclusão de demandas das lésbicas nas políticas de saúde da mulher e o processo transexualizador, em avançada fase de inclusão entre os procedimentos rotineiros do SUS**, mantendo-se a visão crítica sobre a medicalização das transexualidades. Da mesma forma, deve-se destacar a inclusão da identidade de gênero na carta dos Direitos dos Usuários do SUS, que vem ao encontro de histórica reivindicação do movimento, com o direito ao uso do nome social nos cadastros do SUS. Outra importante conquista política das populações GLBT é a sua atual representação no Conselho Nacional de Saúde. (Doc 2, 2008, p.17).

Nesse sentido, propõe-se a **inclusão efetiva da comunidade GLBT nas ações institucionais que amparam, protegem e concedem direitos**, apoiando projetos e estabelecendo termos de ajustes para a inclusão efetiva desse público. (Doc 3, 2008, p.25).

Doc 3 - Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos LGBT

O fato é que, **garantindo-se amplo acesso aos direitos civis da população LGBT**, promovendo a conscientização dos gestores públicos e fortalecendo os **exercícios de controle social**, serão implementadas políticas públicas com maior equidade e mais condizentes com o imperativo de eliminar discriminações, combater preconceitos e edificar uma consistente cultura de paz, buscando erradicar todos os tipos de violência. (Doc 3, 2009, p.7).

3.2.1. Promover os **direitos fundamentais da população LGBT** brasileira, de inviolabilidade do **direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade**, dispostos no art. 5o da Constituição Federal; (Doc 3, 2009, p.10).

O Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos LGBT tem como compromisso e desafio interferir nas ações do Estado, de forma a **promover a cidadania, com respeito às diversidades**. (Doc 3, 2009, p.11).

A população LGBT deve ser considerada como sujeito de direito e sujeito político. (Doc 3, 2009, p.11).

Ampliação dos conceitos de família, de modo a contemplar os arranjos familiares LGBT e **assegurar a inclusão do recorte de orientação sexual e identidade de gênero**, observando a questão étnico-racial, nos programas sociais do Governo Federal; (Doc 3, 2009, p. 15).

Doc 4 - 2ª Conferência Nacional LGBT – Diretrizes

Diretriz 5- **Políticas de trabalho** dirigidas para lésbicas, mulheres bissexuais, travestis e transexuais que coíbam e punam o assédio sexual e moral, promovam a qualificação profissional, a **inserção no mercado de trabalho** formal, geração de renda, acesso a crédito e direitos trabalhistas para trabalhadoras do mercado informal. (Doc 4, 2011, p.5).

Diretriz 4- **Garantia das demandas e direitos da população LGBT na Agenda Nacional do Trabalho Decente para a Juventude (ANTDJ)**, com qualificação profissional, emprego, geração de renda, pautado no empreendedorismo da juventude e economia solidária, uso do nome social nos ambientes de trabalho em todos os setores, inclusão dessa população nos programas do governo (como Projovem, Prouni, Pronatec, Ciência sem Fronteiras) com foco nas pessoas trans, respeitando questões de gênero, orientação sexual, identidade de gênero, étnicas, de cor/raça e juventude do campo, pessoas com deficiência, classe, região, grupos historicamente vulneráveis no que tange à qualificação e **inserção no mercado de trabalho**. (Doc 4, 2011, p.14).

5- **Incluir nos programas de facilitação ao primeiro emprego e estágio remunerado a população LGBT**, com atenção especial à capacitação profissional de jovens e adolescentes, prioritariamente para aquelas e aqueles em situação de vulnerabilidade social. (Doc 4, 2011, p.16).

Os excertos acima podem ser tomados como amostras dessa operação de governamento da população LGBT que, sob os reclames de respeito, tolerância e inclusão (mais especificamente nos trechos por mim destacados), constroem uma generalidade de difícil contestação. Parte de um consenso geral, esses reclames de respeito, tolerância, cultura de paz e inclusão pouco espaço deixam, especialmente aos olhares mais ingênuos, para uma problematização de suas estratégias de captura e controle, bem como de sua interface mais cruel: seduzidos pelas garantidas oferecidas em termos de direitos e de inclusão na esfera social e educacional, por exemplo, esses olhares menos sutis deixam escapar as violentas estratégias de homogeneização cultural e viabilização moral e econômica pelas quais esses mesmos sujeitos LGBT precisam se submeter para acessar o universo inclusivo que lhes fora

prometido. Cruel porque é um jogo que cria um paradoxo⁶² do qual é difícil escapar, isto é, ao mesmo tempo que esses reclames de respeito, tolerância, cultura de paz e inclusão dão certa segurança e inserem uma população historicamente violentada pelo preconceito e pela negação de direitos no mundo do trabalho e do consumo, nas redes sociais, na escola, eles também operam, à revelia, a exclusão de outras formas de vida que, em função de seus corpos e práticas abjetais e ininteligíveis, ficarão impossibilitadas de acessar esses mesmos direitos. Mais que tentar solucionar esse paradoxo, meu objetivo aqui é apontar suas nuances e seus efeitos pouco explorados (mas nem por isso pouco sentidos por inúmeras vidas) para pensar formas de contorná-lo, de dar a volta nele, de tangencialmente rasgar suas tramas, a fim de tensionar suas operações e curto-circuitar, ao menos em parte, seus efeitos. Isso é o que tentarei apresentar na Parte II dessa tese. Até lá, cabe perguntar: mas que efeitos são esses produzidos pelo paradoxo da inclusão neoliberal? Esses reclames de inclusão, que se dizem para todos, deixam de lado quem, por um motivo ou outro, não ajusta seus corpos e práticas à heteronormatividade - que, no limite, é a referência fundante no processo de condução das condutas dos sujeitos LGBT. Desse modo, o que se tem é um tipo de inclusão cujo efeito implica o que, nessa pesquisa, chamo de *viabilidade-moral-econômica* dos sujeitos LGBT.

Essa noção de *viabilidade-moral-econômica* tem a ver com as formas de produção de corpos e vidas ajustados aos processos de classificação, correção e normalização que impõem aos sujeitos LGBT um modo de vida operado a partir da heteronormatividade e que institui a lógica identitária como recurso à inclusão na esfera jurídica, social e educacional. Para tanto, os sujeitos LGBT precisam ajustar-se a dois princípios: a) *a uma certa moral*, que prescreve quais corpos e quais práticas sexuais e afetivo-amorosas são corretas, honradas, saudáveis, seguras e aceitáveis, tanto diante das recomendações dos próprios movimentos sociais, quanto das políticas públicas de Estado; b) *a uma certa economia*, que institui quais corpos e quais práticas sexuais e afetivo-amorosas atendem ao projeto de utilidade-rentabilidade

⁶² Ao modo do paradoxo de *bootstrap*, em que alguém tenta levantar-se do chão puxando os cadarços de sua própria botina, um exercício infinito que nem o maior esforço empregado será capaz de findar a situação. Devo essa analogia à arguição do Prof. Alfredo Veiga-Neto, no momento da minha qualificação.

que a ordem do consumo e do trabalho neoliberais apregoam como necessárias ao projeto de consolidação do sujeito de direito.

No que concerne à *viabilidade moral* dos sujeitos LGBT, penso aqui a partir da caracterização que Foucault faz acerca da ideia de moral ligada a determinadas formas de comportamento. Se para Foucault, por uma lado, o termo “moral” pode referir-se a um código de prescrições de valores e regras coesas de ação que são transmitidos aos indivíduos por instituições sociais, as quais permitem negociações e compromissos, por outro lado, moral também pode significar “[...] o comportamento real dos indivíduos em relação às regras e valores que lhes são propostos: designa-se, assim, a maneira pela qual eles se submetem mais ou menos completamente a um princípio de conduta.” (FOUCAULT, 2001b, p. 26). Essa segunda definição atrela a noção de moral ao que o autor chama de “moralidade dos comportamentos” (p.26), que é o que interessa ao meu argumento.

Todavia, além dessas duas definições, Foucault ainda chama a atenção para uma terceira dimensão da moral: aquela por meio da qual cada um se constitui como sujeito moral na medida em que age tendo como referência os elementos prescritivos do código moral. Assim, moral se refere tanto a um código, quanto ao agente, ao modo como os indivíduos se relacionam com tal código e o põem em prática, o que, por sua vez, abre ainda uma terceira via de consideração do significado de moral: a discussão da constituição de si como indivíduo moral, o modo como o indivíduo conduz a si mesmo em face do código, pois há várias formas possíveis de estar em concordância com determinado código de prescrições.

Foucault está interessado, portanto, nesse terceiro significado de moral, que permite analisar o “[...] *modo de sujeição*, isto é, a maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática” (FOUCAULT, 2001b, p. 26). Ao analisar o modo de sujeição do indivíduo ao código, Foucault abre espaço para considerar a atividade autônoma do sujeito que se assujeita ao código e, assim, se distingue dos demais, reconhecendo-se como sujeito moral. Ele não obedece simplesmente à regra: o faz de determinado modo e por determinados motivos, motivos e modos determinados por ele mesmo, de onde vem a ideia de autonomia.

Em suma, para ser dita “moral” uma ação não deve se reduzir a um ato ou a uma série de atos conformes a um regra, lei ou valor. É verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e uma relação ao código a que se refere; mas ela implica também uma certa relação a si; essa relação não é simplesmente “consciência de si”, mas constituição de si enquanto “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controlar-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma. (FOUCAULT, 2001b, p. 26).

Se em toda moral encontram-se os aspectos da codificação e dos modos de sujeição ao código, é preciso marcar o aspecto sobre o qual recai a diferenciação entre sistemas morais distintos entre si: há morais nas quais a importância recai sobre a codificação, ressaltando-se sua sistematização e ordenação, ao passo em que também há morais nas quais a tônica não se encontra no quadro das prescrições, mas sim no modo como cada indivíduo se submete aos códigos, ressaltando-se o processo auto-criador e autônomo da vida como obra de arte. No primeiro caso, dirá Foucault, a “[...] subjetivação se efetua, no essencial, de uma forma quase jurídica, em que o sujeito moral se refere a uma lei ou a um conjunto de leis às quais ele deve se submeter sob pena de incorrer em faltas que o expõem a um castigo.” (FOUCAULT, 2001b, p. 29). No segundo caso, isto é, nos casos das morais que se voltam à ética, remete-se “[...] às formas das relações consigo, aos procedimentos e às técnicas pelas quais são elaboradas, aos exercícios pelos quais o próprio sujeito se dá como objeto a conhecer, e às práticas que permitam transformar seu próprio modo de ser.” (FOUCAULT, 2001b, p. 30).

Em vista desse panorama, quando falo de uma certa moral que liga os sujeitos LGBT aos processos de governo que os tornam viáveis na lógica heteronormativa e no contexto neoliberal, não estou me referindo a esse segundo tipo de moral associada à possibilidade de constituição ética e transformação de si mesmo. Falo, ao contrário, do primeiro tipo de moral, essa que se associa à prescrição de um determinado código de condutas que é seguido como lei por um conjunto de pessoas. Falo, portanto, do que Foucault (2001b) chama de “moralidade dos comportamentos”. Nesse sentido, cabe ressaltar que para o projeto heteronormativo

haverá sempre alguns corpos e práticas que serão considerados viáveis em relação a outros corpos e práticas que, em função de sua impossibilidade de classificação, ordenação e normalização serão considerados inúteis (portanto descartáveis) à dinâmica que governa vidas e regulamenta condutas. Só é possível governar aquilo que, de certa forma, se converte em algo reconhecível e inteligível. Por isso, inclusive, os reclames de diversidade sexual apelam para as formas identificáveis de vida, aquelas que por reconhecimento identitário poderão fazer parte das políticas de acesso e promoção da cidadania (como é possível ver nos documentos apresentados anteriormente) e que estabelecem quais são e quais não são as formas de desejo consideradas legítimas e cabíveis. No contexto neoliberal, o desejo passa a ser um elemento fundamentalmente governável e seu governo importante para a implementação dos dispositivos de seguridade, conforme diz Castro-Gómez (2010, p.82): “Hay que ‘dejar pasar’ el deseo, pero dentro de ciertos limites, pues esto redundará en beneficio de los objetivos gubernamentales del Estado.” Essa regulamentação do desejo opera, assim, no sentido não só de controlar o sexo e a sexualidade no que se refere à prevenção de doenças e a controles epidemiológicos, como também de prescrever quais comportamentos são aceitáveis e “morais” e quais comportamentos serão considerados perigosos, “imorais”. Perigosos não só porque podem ser alvo fácil para o contágio por algum tipo de doença (o que oneraria o Estado), mas também porque poderiam impedir a consolidação de um projeto no qual não cabe nenhum corpo e nenhuma prática sexual ou afetivo-amorosa que não esteja já previsionada, descrita e limitada a partir da moral heterossexual, bem como não se inscreva nas tecnologias de gênero/sexuais que passam a operar, no contexto da governamentalidade neoliberal, como agentes biopolíticos de controle do sexo, do corpo e das práticas sexuais.

No que se refere à *viabilidade econômica* dos sujeitos LGBT, cabe dizer que essa ideia está conectada ao conceito de “capital humano” (FOUCAULT, 2008a) que, em certa medida, coloca-se também como responsável pela produção de identidades normatizadas que atenderão não apenas aos desígnios morais heteronormativos, mas também aos aparatos do mercado que regulam a produção desse sujeito como ativamente econômico e rentável. Para Gadelha Costa (2009), quando falamos em

uma economia política, estamos nos referindo ao “[...] trabalho exercido pelos indivíduos como uma conduta econômica, e de tentar entender como essa conduta é praticada, racionalizada e calculada por aquele que a exerce.” (p. 176). Esse argumento, portanto, sinaliza para como tem acontecido o processo de inclusão dos sujeitos LGBT na lógica da relação custo/benefício que articula um tipo de governamentalidade que, agora, no contexto neoliberal, será o de programar estrategicamente todo tipo de comportamento dos indivíduos, agindo diretamente na forma desses indivíduos sentirem, pensarem, viverem seus corpos e suas práticas sexuais e afetivo-amorosas, desenvolverem suas relações com os outros e consigo mesmos. Um tipo de governamentalidade que promoverá formas de subjetivação que se inscreverão no *modus operandi* da administração, das dinâmicas de grupo psicológicas⁶³, dos livros de autoajuda, da publicidade e dos princípios de mercado como o lugar privilegiado a reger e a conduzir não só a sociedade como um todo, mas também cada indivíduo em particular. “E é esse lugar mesmo, e não a teoria econômica, que, a partir do século XVIII, vai se tornar um lugar e um mecanismo de formação de verdade. [...] Esse lugar de verdade não é, evidentemente, a cabeça dos economistas, mas o mercado.” (FOUCAULT, 2008a, p.42).

Em vista disso, recorrer ao curso *Nascimento da biopolítica*, de 1979, é importante, pois nele é possível encontrar elementos capazes de explicar como o liberalismo e o neoliberalismo se desenvolveram como prática, como um método de exercício do governo no interior do Estado governamentalizado. Desse modo, Foucault mostrará, a partir do neoliberalismo alemão e americano, como se forjaram as estratégias da arte de governar a partir do solo preparado pela razão de Estado e o liberalismo. Especialmente no caso americano, Foucault mostrará como o mercado assumirá, no âmbito do neoliberalismo, o lugar onde e por meio do qual se dará a constituição mesma do sujeito, uma espécie de oráculo a dizer a verdade sobre cada grupo de pessoas, bem como sobre cada um isoladamente, passando a figurar, assim, como “[...] um lugar de verificação, quero dizer, um lugar de

⁶³ Essas dinâmicas têm que ver com os saberes psicológicos ligados a noção de resiliência, muito difundida atualmente no campo da administração de dos recursos humanos. Para uma crítica à noção de resiliência, ver Oliveira (2012).

verificabilidade/falsificabilidade para a prática governamental.” (FOUCAULT, 2008a, p.45). Com isso, a governamentalidade neoliberal fundirá a noção de *homo economicus* do liberalismo com a teoria do capital humano⁶⁴ e, dessa forma, transformará os indivíduos em empreendedores de si mesmos, reconfigurando a biopolítica de Estado em termos não da diminuição de seu alcance, mas de uma reinscrição de suas técnicas e estratégias. “Tal reinscrição consiste no deslocamento e na utilização de técnicas de governo que visam fazer com que o Estado siga a lógica da empresa, pois transformar o Estado numa empresa é muito mais econômico – rápido, fácil, produtivo, lucrativo.” (VEIGA-NETO, 2000, p.198). Na governamentalidade neoliberal, portanto, todas condutas passam ser reguladas pela lógica do autoempreendedorismo e será papel do Estado administrar a população não apenas no que se refere às condutas coletivas, como também às escolhas de cada indivíduo em particular, um gesto que acionará “[...] processos de individuação e subjetivação controlados flexivelmente pelo mercado, concebido como nova instância de formatação da verdade do mundo contemporâneo”. (DUARTE, 2010, p.263).

Diante desse quadro, a assunção de uma identidade carimbaria esse sujeito, da forma como venho nomeando neste trabalho, como um *corpo-em-viabilidade*, uma *vida-em-viabilidade* e, diante dessa sua virtual utilidade-rentabilidade, um corpo capaz de lutar por direitos até então não reconhecidos a ele. Revelar-se gay significa, nesse contexto, deixar de ser *veado* para constituir-se *viável*, assumir-se útil-rentável moral e economicamente e, com isso, mudar de status: do lugar da abjeção para o lugar da aceitação. Esse movimento que chamo de produção de uma *viabilidade-moral-econômica*, que começa a ser desenhado nos anos 70 com as lutas pelo *outing*, ganham, em nosso presente, sua radicalização no momento em que movimentos sociais e Estado passam a configurar uma parceria disposta a reparar, sob o princípio da tolerância e da inclusão, os corpos de LGBT, traduzindo-os numa identidade segura e reconhecível, bem como viabilizando-os por meio dos compromissos de cidadania e

⁶⁴ Para um estudo mais detalhado sobre como se formou a noção de *homo economicus* e sua posterior relação com a teoria do Capital Humano da Escola de Chicago, ver Duarte (2011), Gadelha (2009), Gadelha Costa (2009), Castro-Gómez (2010).

direitos reivindicados pelos sujeitos da diversidade sexual e garantidos pelo Estado, já que

[...] bajo la lógica neoliberal, cabe al Estado providenciar la optimización de todas las variables que componen los escenarios donde se desarrolla el capitalismo avanzado. Las providencias que se exigen de él van desde la promoción (forzada) de la inclusión – una manera de garantizar la expansión cuantitativa de los consumidores –, hasta la promoción continuada de nuevas tecnologías de subjetivación – una manera de mantener el “cosmopolitanismo inacabado” siempre atento. El Estado ha desempeñado un importante papel y se ha perfeccionado bastante en esa tarea de colocar en funcionamiento y coordinar varias instancias y organizaciones – gubernamentales y no gubernamentales – en el sentido de promover nuevas tecnologías de subjetivación que atiendan as demandas del neoliberalismo. (VEIGA-NETO; LOPES, 2011, p. 116).

Se a partir do século XIX houve um abrandamento das funções do Estado por meio do surgimento de inúmeras outras instituições de sequestro (FOUCAULT, 1999) como escolas, fábricas, prisões, isso não significa, em absoluto, seu enfraquecimento. Ao contrário, “[...] significa a sua presença em cada prática institucionalizada ou não. Em cada sujeito, está o Estado; não há como fugir à sua captura, cada vez mais sutil e eficiente.” (LOPES, 2009, p. 128). Dessa forma, o Estado tem se constituído em um importante instrumento de propagação de tecnologias de governo, tecnologias essas que têm a cada dia criado formas mais sutis de captura e controle de subjetividades. Enredados por esse jogo que os constrói como indivíduos moral e economicamente viáveis, os sujeitos LGBT passam a figurar como alvo das estratégias biopolíticas que articulam a necessidade de investimentos constantes para que esses mesmos sujeitos, diante do Estado, se constituam como corpos viáveis/governáveis e, com isso, continuem a fazer parte dessa dinâmica. Para Maura Corcini Lopes (2009), no contexto do neoliberalismo, todos estamos de alguma forma atrelados a regras que nos mantêm constantemente inseridos no jogo do mercado e das relações econômicas. A primeira regra, dirá ela, será a de mantermo-nos sempre em atividade; e a segunda regra será a de fazer com que todos estejam incluídos em diferentes níveis de participação. Essa segunda regra articulará três condições: ser educado em direção a entrar no jogo, permanecer no jogo e desejar permanecer no jogo. (LOPES, 2009).

Desse modo, vê-se esboçar no contexto das sociedades de seguridade um jogo mais perspicaz, em que a reclusão outrora firmada por meio de procedimentos de exclusão do sujeito do convívio social (FOUCAULT, 1999) cederá seu lugar para algo mais sofisticado, ou seja, uma reclusão por inclusão através da fixação dos indivíduos aos aparatos que os governam e administram suas vidas. Esse tipo de reclusão, novidade a partir do século XIX, não irá mais apenas disciplinar as condutas marginais por meio de sua exclusão explícita, mas sim irá sequestrar corpos e práticas desviantes com o objetivo de incluí-los e normalizá-los, ou seja, “trata-se de garantir a produção ou os produtores em função de uma determinada norma.” (FOUCAULT, 1999, p.114).

Nesse sentido, cabe fazer uma distinção entre a noção de *normação* e a noção de *normalização*. Enquanto aquela está ligada aos processos disciplinares, esta tem a ver com os processos de seguridade. Na *normação*, a norma seria a primeira coisa a ser definida para, a partir dela, se estabelecer o que é o normal e o anormal. Já na *normalização*, a norma se estabeleceria em diferentes níveis de distribuição, ela seria uma espécie de dedução em relação à ideia de normal/normalidade definida já anteriormente. Conforme explica Foucault:

São essas distribuições que vão servir de norma. A norma está em jogo no interior das normalidades diferenciais. O normal é o que é primeiro, e a norma se deduz dele, ou é a partir desse estudo das normalidades que a norma se fixa e desempenha seu papel operatório. Logo, eu diria, que não se trata mais de uma *normação*, mas sim, no sentido estrito, de uma *normalização*. (FOUCAULT, 2008c, p.83).

Em vista disso, o que mudará nas sociedades de seguridade em relação às sociedades disciplinares é que nas primeiras não interessará mais apenas excluir, tirar de circulação ou intensificar a marginalidade dos sujeitos desviantes; ao contrário, interessará incluir a todos para corrigir e normalizar seus corpos e práticas, bem como qualquer outra irregularidade que possa aparecer no corpo populacional e oferecer perigo às biopolíticas de controle e administração da vida, seja em âmbito individual ou coletivo. Se nas sociedades disciplinares a norma agia no sentido de demarcar explicitamente quem era o incluído e o excluído, estabelecendo uma dicotomia entre os termos, nos dispositivos de seguridade essas relações serão

dispersas e pulverizadas nos diferentes segmentos sociais. Dessa forma, a “[...] norma opera a fim de incluir todos segundo determinados critérios que são construídos no interior e a partir dos grupos sociais. Prescritivamente, ela age na homogeneização das pessoas; ela age na definição de um modelo geral prévio diante do qual todos devem ser referidos.” (LOPES, 2009, p.116), ou ainda “[...] por meio da exaltação/banalização das diferenças identitárias que caracterizam os sujeitos dentro de suas comunidades [...]” (LOPES, 2011, p.288). Talvez seja justamente por isso que mesmo no interior da comunidade LGBT haja (e ajam) diferentes pontos referenciais que estabelecem quem é e quem não normal, quem pode e quem não pode permanecer no jogo, quem merece e quem não merece acessar os benefícios e direitos conquistados. Talvez seja por isso, também, que há no interior da comunidade LGBT uma pulverização cada vez maior de identidades reivindicando para si um lugar de direito a partir de diferentes curvas de normalidade.

É bem por isso que me interessa justamente captar esse modelo de inclusão de nosso tempo que ajuda a sedimentar a luta e a teorização político-identitária LGBT, bem como os efeitos dessa sedimentação no campo escolar-educacional. Ao questionar a lógica inclusiva que opera a partir das identidades e das conquistas jurídicas e civis a ela associadas, tenho em vista não a posição de quem nega os avanços políticos e sociais que dela acarretaram, tampouco de quem nega os efeitos que seus discursos e suas práticas promoveram/promovem no combate à LGBTfobia⁶⁵, ao machismo, ao sexismo. Aliás, reconheço tais deslocamentos e os compreendo como uma possibilidade de reivindicação política. No entanto, mesmo diante disso, penso ser necessário explicitar os mecanismos de produção do sujeito da diversidade sexual, bem como as estratégias biopolíticas que o tem congelado numa identidade reconhecível, num corpo traduzível, numa *vida viável* passível de ser normalizada pelos dispositivos de inclusão neoliberais - seja na esfera social ou educacional. Digo isso por perceber que, também no campo da inclusão escolar, os

⁶⁵ Uso aqui a expressão “LGBTfobia” como forma de marcar que os processos de exclusão e preconceito sexuais se dão, no contexto atual, também a partir dessa segmentação identitária que venho anunciando. Desse modo, “LGBTfobia” diz respeito aos mecanismos de produção da violência de gênero e sexuais que interceptam as vidas de gays (homofobia), de lésbicas (lesbofobia), de bissexuais (bifobia), de travestis e transexuais (transfobia).

sujeitos LGBT têm sido atrelados a esses mesmos reclames de respeito, tolerância, cultura de paz, conforme mostram os excertos⁶⁶ a seguir:

Doc 1 - Programa Brasil sem Homofobia

V – Direito à Educação: **promovendo valores de respeito à paz** e à não-discriminação por orientação sexual

Elaborar diretrizes que orientem os Sistemas de Ensino na implementação de ações que comprovem **o respeito ao cidadão e à não-discriminação** por orientação sexual.

Fomentar e apoiar curso de formação inicial e continuada de professores na **área da sexualidade**;

Formar equipes multidisciplinares para avaliação dos livros didáticos, de modo a eliminar aspectos discriminatórios por orientação sexual e a superação da homofobia;

Estimular a produção de materiais educativos (filmes, vídeos e publicações) sobre orientação sexual e superação da homofobia;

Apoiar e divulgar a produção de materiais específicos para a formação de professores;

Divulgar as informações científicas **sobre sexualidade humana**;

Estimular a pesquisa e a difusão de conhecimentos que contribuam para o combate à violência e à discriminação de GLTB.

Criar o Subcomitê sobre Educação em Direitos Humanos no Ministério da Educação, com a participação do movimento de homossexuais, para acompanhar e avaliar as diretrizes traçadas. (Doc 1, 2004, p.23).

Doc 2 - 1ª Conferência nacional LGBT - Texto-Base

Educação de qualidade é a que, além de oferecer a necessária formação científica, cultural e humanista, estimula a curiosidade, a criatividade e a busca por aprimoramento. Além de valorizar o diálogo com o “outro” e o **convívio pacífico e respeitoso de todas as diferenças**, de modo a fazer com que elas não sejam motivo de inferiorização, silenciamentos, constrangimentos, insultos e agressões. **A diversidade é pedagógica**. (Doc 2, 2008, p.20).

Mais recentemente, iniciativas voltadas para a superação do sexismo (discriminação por sexo) e da homofobia confirmam **a escola como um dos mais importantes espaços para se promover a cultura do reconhecimento da diversidade** quanto à orientação sexual e à identidade de gênero. (Doc 2, 2008, p.21).

A diversidade, devidamente reconhecida, é um recurso social dotado de alta potencialidade pedagógica e libertadora. A sua valorização é indispensável para o desenvolvimento e **a inclusão de todos os indivíduos**. Políticas socioeducacionais e práticas pedagógicas inclusivas, voltadas a garantir a permanência, a formação de qualidade, a igualdade de

⁶⁶ Todos os destaques nos excertos foram feitos por mim.

oportunidades e **o reconhecimento das diversas orientações sexuais e de identidades de gênero**, contribuem para a melhoria do contexto educacional e apresentam um potencial transformador que ultrapassa os limites da escola, em favor da consolidação da democracia. . (Doc 2, 2008, p.22).

Doc 3 - Plano nacional de promoção da cidadania e direitos humanos LGBT

Inserção da temática LGBT no sistema de educação básica e superior, sob abordagem que **promova o respeito e o reconhecimento da diversidade** da orientação sexual e identidade de gênero; (Doc 3, 2009, p. 15).

Garantia, a estudantes LGBT, do acesso e da permanência em todos os níveis e modalidades de ensino, sem qualquer discriminação por motivos de orientação sexual e identidade de gênero. (Doc 3, 2009, p.15).

Inserção do enfrentamento à homofobia e à discriminação de gênero nos programas educativos desenvolvidos pelos órgãos municipais, estaduais e distrital de assistência social; (Doc 3, 2009, p.17).

Doc 4 - 2ª Conferência nacional LGBT - Diretrizes

Diretriz 3- Garantir, nas três esferas de governo, a realização de cursos interdisciplinares, preferencialmente presenciais, de formação inicial permanente e continuada e em serviço para todos os profissionais de educação, e conselheiros ligados à educação das escolas públicas. Esses profissionais deverão desenvolver projetos de intervenção pedagógica nos espaços educacionais e discutir **a inclusão nos currículos das temáticas relativas à orientação sexual e à identidade de gênero**, formando multiplicadores, respeitando as especificidades locais e regionais. (Doc 4, 2011, p.3).

Diretriz 4- Criar, fomentar e garantir o acesso e a permanência de estudantes e profissionais LGBT nos espaços educacionais em todos os níveis e modalidades de ensino, combatendo a discriminação e o preconceito, **respeitando a livre orientação sexual e identidade de gênero**, por meio de Programas e ações específicas. (Doc 4, 2011, p.4).

É bem sabido que a escola tem se constituído como grande lugar em que se processam as produções de verdade sobre o sexo, o gênero e a sexualidade. É bem sabido, também, que a escola e demais instâncias de educação formal têm se dedicado, através de seus porta-vozes, de seus especialistas e agregados (médicos, enfermeiros, psicólogos, psicopedagogos, terapeutas de toda sorte) a falar a verdade sobre o sexo e a produzirem, por meio de seus saberes, quem são os corpos inviáveis e quem são os corpos viáveis. Em outros termos,

[...] o objetivo das novas formas de *governo* dos corpos e das almas – sejam elas ativadas por meio de políticas públicas estatais ou por meio das

demandas flexíveis e descentradas do mercado econômico, sem deixar de mencionar que muitas vezes tais estratégias de atuação apresentam-se de maneira combinada – é a aquisição de competências adequadas ao mercado neoliberal, tendo em vista a produção de corpos viáveis. (CÉSAR, 2010, p. 232).

A escola se torna, assim, um dos espaços privilegiados de produção das identidades, já que se a pauta dos movimentos sociais, antes de tudo, é o reconhecimento de direitos, o direito à educação é, sobremaneira, seu carro-chefe e seu lugar de inclusão por excelência⁶⁷. As lutas identitárias, ao promoverem a inclusão de alguns mas deixarem os tantos outros do esquecimento à exclusão, reforçam a heteronormatividade e potencializam os efeitos gerados pelo dispositivo da sexualidade (FOUCAULT, 2001a), intensificando a produção de discursos normalizadores que, na escola, não será diferente. Nela, tais discursos ganharão forma num currículo pautado pela retórica de respeito e tolerância, especialmente a partir dos anos 1990.

Inspirada pela reforma educacional espanhola organizada pelo partido popular, ultraconservador, no início dos anos 90, a educação brasileira tomou para si a concepção dos temas transversais e instituiu educação sexual como um dos temas a serem trabalhados nos PCNs. O fascículo sobre o tema Transversal *Orientação Sexual*, publicado em 1997, consolidou definitivamente a escolarização de uma educação para o sexo. (CÉSAR, 2009b, p.42)

Nesse panorama, os próprios sujeitos da diversidade sexual passam, respaldados pelos movimentos sociais, a reivindicar seu lugar na escola, usando, como estratégia, cada vez mais um dizer sobre si mesmo, uma espécie de *outing* da nossa época, em que não basta apenas revelar-se gay; antes, é preciso confessar a verdade sobre seu sexo e sua sexualidade e oferecer aos aparatos de governo (FOUCAULT, 2008b) insumo para o estabelecimento de uma certa conformação identitária do corpo, do sexo, da sexualidade. Com isso, esses sujeitos ajustam-se aos projetos educacionais normalizadores que estabelecem os princípios de *viabilidade*-

⁶⁷ Vejam, por exemplo, a polêmica que tomou conta do Brasil acerca da distribuição do kit anti-homofobia, que mobilizou tanto os movimentos sociais, quanto os setores mais conservadores do país sobre o debate em torno da presença de LGBT na escola e de como lidar com o preconceito em relação a esses estudantes. Sem querer entrar no mérito da questão, trago esse exemplo apenas para aludir a como tem se discutido a relação entre homossexualidade e educação e de como isso tem se feito pauta nos movimentos sociais contemporâneos.

moral-econômica dos corpos e de como esses corpos devem ocupar seus lugares a partir das categorias identitárias a eles conferidas.

Não é à toa, portanto, que os processos de inclusão dos sujeitos LGBT na escola aconteçam a partir de mecanismos identitários que classificam, ordenam e hierarquizam, tornando, assim, toda e qualquer experiência escolar passível de decifração. Os sujeitos da diversidade sexual, ao normalizarem-se nos discursos e práticas escolares, abandonam sua condição de perigo e abjeção à medida em que se deixam capturar pela “forma ideal de viver a sexualidade, isto é, de forma normativa, tendo em vista as práticas sexuais monogâmicas, heterossexuais e reprodutivas” (CÉSAR, 2009b, p. 45). Este princípio de inclusão, todavia, aciona, de outro lado, mecanismo de exclusão da diferença, uma vez que o reconhecimento das identidades sempre deixará de fora os corpos que, de uma forma ou outra, não se ajustam às definições estabelecidas pelos contornos que desenham as fronteiras das identidades. Por isso, mesmo reconhecendo os avanços que a teorização identitária provocou na forma como os sujeitos LGBT são encarados, ouvidos e incluídos na esfera social e, por consequência, educacional, é preciso aventar os limites de tal teorização, especialmente no que se refere ao esquadramento identitário que, para operar eficientemente, precisa deixar de fora todos os corpos que não se reconhecem na estabilidade dessa forma de inclusão, pautada num ideário de respeito e tolerância que, ao agir,

não desfaz a fixidez do olhar que enxerga a diferença a partir de uma noção essencialista, como se o diferente carregasse em si uma espécie de carma, sina, punição (na ótica cristã), ou defeito, desvio, anormalidade (na visão médico-científica). Não desconstrói a ideia de inspiração transcendental que discursa a diferença como um dado imutável, estabelecido, acabado. Não desloca para o campo linguístico-discursivo os mecanismos de produção do diferente e do não-diferente, nem tampouco pressupõe, na construção das categorias de normal X anormal, as poderosas relações de poder que entretencem estas representações. (SIERRA, 2004, p. 58-59)

Dessa maneira, será extremamente importante pensar como as formas de governamentalidade de nossa atualidade adquirem novos contornos à medida que potencializam os efeitos dos dispositivos anátomo-políticos e biopolíticos e, com isso, reverberam com mais força e violência os processos de normalização. O panorama contemporâneo e sua lógica neoliberal apresentam novos discursos e novas práticas

de correção, conformação e individualização de corpos que, agora, se espraíam nas ações e nos dizeres dos próprios movimentos sociais e nas políticas implementadas pelo próprio Estado. A assunção do sujeito de direito cria, em seu vácuo, o sujeito viável que, rendido diante das garantias civis e jurídicas já alcançadas, ajusta-se à norma, ao mercado e aos discursos que o fabricam como um corpo livre da abjeção. Esse sujeito, ou o “novo *homo economicus*, como denominou Foucault, deverá ser o resultado de investimentos familiares e educacionais na infância e na juventude, assim como também resultado de intervenções no campo da saúde e do corpo [...]” (CÉSAR, 2009a, p. 272).

Os novos dispositivos de controle desse nosso presente atualizam-se em novos procedimentos, novas práticas, novos discursos que asseguram a inclusão de todos sob o pretexto idílico do oferecimento de um mundo igualitário, justo e para todos. Novos procedimentos que vendem a garantia de uma vida melhor, mais saudável, mais correta, mais proveitosa a quem que se dispuser, de um jeito ou outro, a se comportar pacificamente no interior da norma heterossexual e a encontrar, nesse lugar, uma identidade com a qual se reconheça para assim poder acessar os frutos reivindicados (pelos movimentos sociais) e assegurados (pelo Estado) aos sujeitos LGBT. Na esfera educacional, essa lógica trança-se a um tipo governo dos corpos e das práticas sexuais e afetivo-amorosas que passam a ser são regulados por acordos que instauram “[...] no interior da instituição educacional [...] novos assuntos e temas, os quais não são mais distribuídos de maneira disciplinar, mas sim de maneira transversal, no desenho curricular. (CÉSAR; DUARTE, 2009 p. 127). Esse novos assuntos e temas, no interior da escola, antes de se constituírem em possibilidade de invenção de um novo projeto estético e de cuidado de si (BRITZMAN, 1999), vão “[...] transformar-se, na época contemporânea e em grande parte graças à acção da escola, em verdadeiras tecnologias políticas do *eu*.” (Ó, 2009, p. 112). Ou, ainda, em novas maneiras de fazer a gestão da vida.

A introdução desse novo conjunto de discursos, de práticas e de saberes configurou novas formas de *governo* da infância e da juventude. Com a introdução da nova pedagogia do controle, os discursos escolares e não-escolares tornam-se idênticos e assumiram uma mesma função, que pode ser compreendida em termos de produção de um novo sujeito moral, o sujeito flexível, tolerante e supostamente autônomo, requerido pelas novas

modulações do controle que gravitam entre o Estado e o mercado neoliberal. (CÉSAR; DUARTE, 2009, p. 127).

Esses novos discursos e práticas articularão formas de governo que produzirão corpos normalizados em identidades fixas e estáveis que, diante das biopolíticas de Estado, se conformarão à heteronormatividade e, em grande medida, aos dispositivos de controle gerados também pela própria pedagogia. Ao estudar a escola no contexto de surgimento das pedagogias liberais, Jorge Ramos do Ó nos faz o seguinte alerta:

A pedagogia ou a ciência da educação tomara-se da ambição de agir sobre o espírito e o corpo das crianças e dos jovens. Surgiu pois como mais uma versão do bio-poder. O seu método, reafirmaram-no os vários investigadores da época, consistia tão só em observar os factos da vida física e moral do homem. O seu problema maior era o de tornar visível e manipulável cada um daqueles sujeitos, tarefa esta que doravante apenas se imaginaria como possível se realizada a partir de uma dissecação sistemática da espiritualidade do educando: as leis e a respectiva reflexão indutiva da pedagogia direccionar-se-iam para o levantamento e a construção racional dos factos da intimidade, em ordem a um cabal estabelecimento do mapa da alma humana. A alma seria portanto o produto diferenciado que a razão de Estado encomendaria à pedagogia-*psi*. (Ó, 2003, p.114).

Diante dessas formas atuais de governo é que se justifica um ensaio de novas formulações voltadas para o questionamento do modelo identitário. Não só fazer uma interrogação e mostrar os limites do sujeito universal do feminismo (como fizeram as feministas nos anos 70)⁶⁸ nem, tampouco, somente indicar os problemas que a noção de um sujeito homossexual verdadeiro trouxe para a problematização dos Estudos Gays e Lésbicos nas décadas anteriores. As novas formulações que pretendem questionar a lógica identitária e seus afluentes (a parceria entre os movimentos sociais e o Estado, a produção de corpos e práticas viáveis, a noção de um sujeito de direito e a inclusão do sujeito da diversidade sexual na esfera social e

⁶⁸ Foi preciso algum trabalho para deslocar esse entendimento universalista de que tratava esse feminismo descrito acima. Mulheres completamente em flerte com as teorizações foucaultianas da época, começam, em fins dos anos 70, a deslocar essa, até então, noção do feminismo. Adrienne Rich (1993), Gayle Rubin (1993), Monique Wittig (1993), Guacira Lopes Louro (1995, 1998) foram algumas que se debruçaram na tarefa, cada uma ao seu modo e de seu lugar, de questionar os fundamentos dessa compreensão de mulher e apontar novas possibilidades teóricas e linguísticas para o feminismo em contraposição ao que pensavam as feministas anteriores. E desse deslocamento na teorização feminista é que resultam, mais recentemente também, os aportes pós-estruturalistas da Teoria *Queer*⁶⁸, que desenvolvo na parte II, desta tese.

educacional) talvez pudessem, agora, inscreverem-se em outros modos de operação, privilegiando formas de *contraconduta* que oferecessem outros questionamentos diante dos processos de normalização, bem como das formas que historicamente têm promovido a captura da diferença e seu consequente extermínio. Falo aqui em *contraconduta* e não em *resistência*⁶⁹ por acreditar que em face do contínuo e crescente enquadramento de tudo e de todos sob o mesmo guarda-chuva da governamentalidade neoliberal, bem como diante de uma estratégia de governo ligeira e inteligente que ao mesmo tempo que com uma mão celebra a alteridade e o multiculturalismo e com a outra classifica, enquadra, assujeita e aprisiona quaisquer outras formas de vida, resta-nos saber se a melhor estratégia é simplesmente *ir contra* (resistir a) essa armadilha ou *sair pela tangente* (contracondutar). Penso que a segunda opção responde mais eficazmente, uma vez que por ela é possível pensar

[...] no sentido de luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros; [...]. Empregando a palavra *contraconduta*, é sem dúvida possível, sem ter de sacralizar como dissidente fulano ou beltrano, analisar os componentes na maneira como alguém age efetivamente no campo muito geral da política ou no campo muito geral das relações de poder. (FOUCAULT, 2008c, p.266)

Eis aqui, portanto, um ponto fundamental dessa pesquisa: arriscar pensar, a partir de Foucault, outras formas de *contracondutar*, isto é, pensar uma outra teorização político-educacional LGBT, desvinculada do modelo identitário que sustenta a noção de diversidade sexual atual, em favor de um outro pensamento que nos lance na busca por aquilo que chamo de outras *vivibilidades*. Uma busca capaz de esgarçar os mecanismos de governo que promovem a *viabilidade-moral-econômica* dos sujeitos LGBT e que ajusta – ao mesmo tempo que normaliza – seus corpos, suas práticas sexuais e afetivo-amorosas e seus prazeres às biopolíticas

⁶⁹ Apesar de haver certa controvérsia entre autores em relação à noção de *resistência* e *contraconduta* em Foucault, bem como de não existir uma definição muito explícita dessa diferenciação na própria obra foucaultiana, já que ambos os termos aparecem em seu vocabulário em momentos distintos, trabalho aqui com a ideia de *contraconduta* por ela se aproximar mais dos últimos trabalhos do autor. Além disso, no contexto atual, a palavra *resistência* tem sido muito associada a ideia de *resiliência* (ver OLIVEIRA, 2012), ou seja, aquele que resiste seria aquele que consegue, mesmo diante das dificuldades, permanecer flexivelmente na lógica que opera a vida viável. Em função disso, opto em trabalhar com a noção de *contraconduta* por responder melhor aos objetivos gerais desta tese.

neoliberais contemporâneas. Tal busca, quem sabe, conseguisse recolocar o exercício da resistência⁷⁰ no interior mesmo das relações de poder, “[...] nesse caso entendida como uma (re)ação ou, se quisermos, como uma ação de contrapoder. Resistir a uma ação do poder significa problematizar tal ação, valendo-se, para isso também do poder.” (VEIGA-NETO, 2008, p.112). Essas ações de contrapoder ou de contraconduta, como prefiro usar, talvez pudessem curto-circuitar o essencialismo subjetivo tão presente hoje em dia nas ações políticas de militância e que corrobora para marcar uma ideia de democracia, cidadania e de direito que pactua, mesmo com as conquistas já obtidas no campo jurídico e civil, com as formas de governo e aniquilação do outro. Uma busca, enfim, capaz de instabilizar as configurações neoliberais contemporâneas para mirar a possibilidade de criar outras experimentações, outros corpos, outras práticas sexuais e afetivo-amorosas, outros prazeres, tudo isso constituindo a vida-outra, a *vida vivível*. É disso, pois, que trata a parte II desta tese.

⁷⁰ Ver também Gallo (2011).

PARTE II**MARCAS DA VIDA VIVÍVEL**

marca: substantivo feminino (818)

1 ato ou efeito de marcar

2 (sXIV) traço, sinal, impressão deixada por alguém ou algo, acidentalmente, ou como resultado de escarificação intencional na pele, ou em consequência de contusão, moléstia ou ação violenta

3 sinal natural na pele de uma pessoa ou no pelo de um animal

4 desenho, inscrição, nome, número, selo, símbolo, carimbo etc. que se coloca sobre um artigo para distingui-lo de outros, ou como indicação de propriedade, qualidade, categoria, origem cf. *logomarca* e *logotipo*⁷¹

⁷¹ Grande Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa – versão eletrônica.

2.1 MARCAS DE UMA VIDA, A VIDA DE GILDA

O corpo de “Gilda” foi encontrado às 6h20 da manhã de ontem, numa velha casa abandonada da rua Desembargador Motta, 2.290, esquina com Vicente Machado. Três policiais militares pertencentes ao módulo socorro familiar da Praça Rui Barbosa faziam uma ronda normal. Resolveram chegar até o “mocó”, onde vivem cerca de 20 desocupados. Ao entrarem no andar superior depararam com o cadáver estendido no chão e chamaram pelo seu nome, mas “Gilda” não respondeu.

Rubens Aparecido Rink [na verdade, Rinue], de 32 anos, mais conhecido como “Gilda”, morreu no completo abandono, sem amigos, sem dinheiro, maltrapilho, descalço, barbudo, e Curitiba não verá mais aquele travesti tradicional que desfilava em todos os carnavais, desde que assumiu uma bandeira de tornar-se figura folclórica de nossa cidade.

A morte de “Gilda” foi muito comentada no dia de ontem, muitos não acreditavam e o telefone do Instituto Médico Legal não parou de tocar, todos queriam saber se era verdade que “Gilda” estava morto.

A remoção do corpo ocorreu uma hora e meia após o achado, já que o IML não tinha certeza do fato. Os médicos que necropsiaram o cadáver deram como “causa mortis”: broncopneumonia, cirrose hepática e meningite purulenta. “Gilda” deveria ser ouvida num processo que apura a descoberta do autor de um disparo que atingiu a estudante Maria Ângela Serafim, 17 anos, fato ocorrido em 25 de abril próximo passado [sic], quando a vítima transitava pela Alameda Cabral em direção à casa de sua irmã. Essa jovem ficou parálitica e o processo continua, já que até hoje a polícia não conseguiu encontrar o autor. Por se encontrar nas imediações do local onde ocorreu o disparo, “Gilda” foi arrolada como testemunha ocular e por esta razão, Douglas Monteiro, delegado adjunto da Delegacia de Homicídios, determinou que ela fosse encontrada e levada àquela delegacia para prestar depoimento.

Diante dessas informações, comentou-se na manhã de ontem que possivelmente “ela” teria sido vítima de um assassinato, mas ao final da tarde, os médicos Roberto Ribeiro e Sá, do IML, descartaram essa hipótese. O travesti Márcia Regina pôs o túmulo para que “Gilda” seja sepultada no cemitério da Santa Cândida; um advogado que não quis se identificar compareceu ao IML levando um paletó, calça, camisa, já que a Funerária São Pedro responsabilizou-se em fazer o funeral sem nada cobrar.

O vereador e jornalista Algací Túlio, que liderou um movimento em 1981, após o presidente da “Boca Maldita” ter impedido a participação do travesti na extinta banda polaca, lamentou a perda e desaparecimento de “Gilda”. Lembrou o jornalista que Anfrísio Siqueira mandou a polícia prendê-la; quando todos achavam que “ela” se encontrava na cadeia, com esforços conseguiu o internamento no Hospital Nossa Senhora da Glória, ficando em tratamento por um bom período.

Muita gente contribuiu, no dia de ontem, para o sepultamento que deverá ocorrer ainda hoje, doando dinheiro, túmulo, urna, o que precisava.

Os funcionários do Instituto Médico Legal informaram que o corpo do travesti só será liberado mediante apresentação dos documentos, o que deverá causar problemas, pois “Gilda” não tinha nenhum documento, seus familiares residiam no interior do Estado.⁷²

Morreu como viveu. Sem lenço, nem documento, como já dizia a canção. Morreu como viveu. Pobre, suja, esfarrapada e doente. Morreu como viveu. Fétida, faminta, abandonada. Morreu como viveu. Só. Sem eira, nem beira. Jogada à sorte. Sem expectativas. Sem futuro. Sem nada. Morreu e viveu somente com a sujeira que lhe grudava à carne, com os pelos que lhe cobriam a cara, com os trapos que lhe ornamentavam o corpo. Morreu e viveu assim. Na miséria, na latrina, no beco, na Boca Maldita⁷³. Morreu do jeito mesmo que viveu. Escandalosamente. Corajosamente.

Eram os anos 1970, ainda do século passado, a mostrarem que uma nova cidade estava a nascer. Nessa época, em que Curitiba sonhava em se tornar a “cidade modelo” do Brasil, com seus edifícios, parques e calçadas que mais tarde virariam símbolos da capital, eis que novas personagens⁷⁴, talvez seduzidas pela propaganda que vendia Curitiba como a terra dos sonhos, começavam a chegar à cidade em busca de uma nova vida. Ônibus modernos, parques floridos, praças e monumentos revitalizados somados a um processo de invisibilização da periferia e expulsão das favelas para longe do asséptico centro urbano, faziam de Curitiba um destino sonhado por muitas, especialmente pelas moradoras do interior do estado e do

⁷²Jornal Folha de Curitiba, 16 de março de 1983. (Anexo 4). O texto acima foi transcrito conforme o documento original, inclusive preservando as formas inapropriadas do uso da Língua Portuguesa Padrão.

⁷³ Área na região central de Curitiba, rodeada por bares e cafés, onde pessoas de diferentes partes da cidade se encontram para conversar e observar as transeuntes que por ali passam.

⁷⁴Sobre os tipos populares de Curitiba, ver: a) MACEDO, 1975; b) Revista Panorama, ano 30, n. 302, abril de 1981. (Anexo 2); Jornal O Estado do Paraná de 8 de outubro de 1975. (Anexo 11).

campo que, diante das dificuldades, promoviam ondas migratórias rumo à capital em busca de novas oportunidades.

É nessa Curitiba de então, que vendia alegria e bem-estar a toda a gente, que desembarcou, ao que tudo indica, no início de 1970, uma jovem, na época com 22/23 anos, vinda não se sabe bem de onde e apenas com uma certeza na mochila: “Dizia chamar-se Gilda de Abreu.”⁷⁵ Esse era o nome que escolheu para si: G-I-L-D-A. Seria esse nome inspiração vinda do filme *Gilda*, de 1946, em que Rita Hayworth dá vida ao personagem título?⁷⁶ Ninguém saberá... O certo é que nossa Gilda, como era mesmo conhecida, não tenha trazido na bagagem nada mais que a vontade de viver escandalosa e corajosamente pelas ruas da fria e pouco amistosa capital paranaense da época.

As fontes históricas sobre ela dizem, mais precisamente, que Gilda chegou em terras curitibanas mais ou menos 10 anos antes de sua morte, portanto em 1973, e dessa época em diante, até apenas restar seu cadáver entorpecidamente frio, comido pela doença e abandonado num casarão, perambulou pela famosa Rua XV de Novembro, distribuindo beijos e gracejos às transeuntes que, desavisadas, lhe negavam um “dinheirinho para uns goles de cachaça”⁷⁷, como ela mesma dizia. Essa era a resposta de Gilda à recusa e à aversão de quem a maltratava, a ignorava, a violentava: um beijo. Era com um beijo corajoso no rosto de seus alvos, beijos esses que por vezes não raras resvalava de rostos para bocas, que ela dizia aos outros a que veio ao mundo. Ouvia-se falar, ainda, que a alegria de Gilda era tanta, que sua vontade de festa era tamanha, que sua habilidade em dançar era tão prodigiosa que “onde houvesse música e festa popular, como o carnaval, lá estava Gilda, em trapos, divertindo a cidade que a adotou e lhe prestou uma homenagem que ninguém jamais teve.”⁷⁸

⁷⁵Revista Panorama, ano 32, n.327, maio de 1983, p. 22 (Anexo 7).

⁷⁶Filme “*Gilda*”, diretor Charles Vidor, 1946.

⁷⁷Revista Panorama, ano 32, n.327, maio de 1983, p. 22 (Anexo 7).

⁷⁸Revista Panorama, ano 32, n.327, maio de 1983, p. 22 (Anexo 7).

Me apareceu essa figura, pedindo um cigarro. E pelo sotaque, pelo jeito, pela voz, pelos trejeitos, a gente se tocou que era uma boneca. (Ali Chaim, repórter policial dos anos 70); Todo mundo dizia que ela era gay, mas não sei, para mim ela não era, ela era metida no meio dessa turma. (Dino Quilmento, dono do bar Stuart); Eu sempre confundo, eu sempre não sei se chamo ele ou ela. (Cláudio Ribeiro, radialista, escritor, compositor); Era um rapaz forte ele, um rapaz que eu digo, era um travesti forte, aliás, como eu lhe falei não sei se era travesti, o que que era. (Carlos Eduardo Mattar, compositor); Não era muito pro nosso lado, assim, que a gente já tinha mais o lado glamour, o lado mais feminino. (Baby Garrot, modelo); Eu sou Gilda, travesti, era o que ela dizia.” (José Cadilhe de Oliveira, jurista); Ele fazia o papel de bicha louca, agora se era eu não sei. (Oswaldo Nascimento, mordomo); Olha, eu não posso dizer isso, se era ou não era, porque eu nunca experimentei e nunca vi. (Carlos Syssocki, Funerária São Pedro), Talvez ela nem fosse homossexual, mas a Gilda foi a primeira que quebrou aquela sisudez do povo curitibano. (José Cadilhe de Oliveira, jurista).⁷⁹

Justamente ali, onde haveria de existir um corpo decifrável, um corpo reconhecível, um corpo traduzível; justamente ali, onde haveria de existir uma prática esperada, uma prática autorizada, uma prática desejável; justamente ali, onde haveria de existir uma vida vulgar; justamente ali, bem ali, existia, ao contrário, marcas de um corpo, de uma prática e de uma vida *vivíveis*. Gilda, seu corpo, suas práticas, sua vida eram a experiência do desajuste, do intraduzível, do inominável. Tal como chegou, viveu em Curitiba: mendiga, barbuda, afeminada. Macho-fêmea numa só carne e vestida de gala em plena luz do sol, a cidade a aguardava para mais um dia de show. Adorava dançar. E diante das lojas de disco da Rua XV de Novembro não hesitava. Dançava às vistas de todas e para todas se exibia. Se despia. Desnudava-se. E, fotogênica que era, posava para as lentes das fotógrafas. Poses e mais poses. Flashes e mais flashes. Dançando e posando, Gilda era a rainha da rua. Ninguém podia com ela. Ninguém podia com a *dancing queen* da Boca Maldita.

⁷⁹Trechos extraídos do documentário “Beijo na Boca Maldita”, do diretor Yanko Del Pino, 16:14 min, 2008.

Figura 1 – Foto Gilda⁸⁰

Figura 2 – Foto Gilda

Porém, a noite chegava. E sem ter onde dormir, tomar banho e comer, depois que o albergue que lhe emprestava uma cama mudou-se do centro da cidade, Gilda passou a ter a marquise como leito e o relento como única coberta. Absolutamente sem nada, desprovida de tudo, sem cama nem mesa, nenhum objeto de uso pessoal,

⁸⁰ Esta foto, bem como as que aparecem nas figuras 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 e 9 são reproduções de fotografias extraídas de CURITIBA (s/d).

completamente sem documento, não restava nada a ela senão a sorte e a caridade de algumas poucas amigas.

Algumas a consideravam a figura mais divertida e conhecida do centro da cidade. Outras, a chamavam de “o travesti” da Boca Maldita. As mais hostis, referiam-se a ela como a “bicha-louca” da cidade, ao que, irritadíssima, ela dizia: “Sou o primeiro ‘gay’ desta cidade. Exijo respeito. Bicha louca é a mamãezinha de quem fala”⁸¹. E, para provocar ainda mais a comunidade homossexual de Curitiba na época, que não aceitava o fato de Gilda dizer-se o primeiro gay assumido da cidade, ela completava: “Não sou de transar com gente do mesmo sexo. Tenho vontade de me travestir de mulher, travisto-me e curto este lance na maior. Pena que nem todos me compreendem.”⁸² Essa ambiguidade sempre provocou muitas suspeitas, como é possível notar nos testemunhos anteriormente citados. As pessoas não sabiam ou não entendiam suas provocações, não sabiam ou não entendiam quem era, ou o que era Gilda. Se Gilda era travesti ou gay, se transava com homem ou com mulher, para quem dava ou comia o cu pouco importa agora. Sem nada a perder, sem ninguém para prestar contas, sem alguém para magoar ou envergonhar, Gilda era Gilda, escandalosa e corajosa para fazer o que quisesse. Escandalosa e corajosa para abusar. Escandalosa e corajosa para amar quem quer que fosse ou quisesse. Do jeito que fosse ou quisesse. Como fosse ou quisesse. Muito antes de Laerte⁸³ elevar a travestilidade à condição de mais visibilidade no Brasil, Gilda já travestia-se e, travestida num corpo ambíguo, travestida que era em suas práticas, travestida a vida que levava, ela vivia seu escândalo, fazia-se e dizia-se corajosamente. Coragem por meio da qual exercia, num gesto político, o questionamento da ordem sexual, ao mesmo tempo em que fazia de seu próprio corpo o lugar de denúncia da artificialidade dos gêneros e da arbitrariedade da norma heterossexual.

⁸¹Jornal Folha de Curitiba, 16 de março de 1983. (Anexo 4).

⁸²Jornal Folha de Curitiba, 16 de março de 1983. (Anexo 4).

⁸³Laerte, cartunista famoso no Brasil, tem operado, de um tempo para cá, uma transformação corporal a que chama de *cross-dresser*, ou travestismo, ou seja, mesmo ainda se dizendo heterossexual tem se vestido e agido como mulher.



Figura 3 – Foto Gilda



Figura 4 – Foto Gilda

Admirada por muitas e odiada por outras que se sentiam ameaçadas com sua presença, medrosas que eram de seu beijo estridente-vermelho de batom barato, Gilda desfilava seu corpo indecifrável retumbantemente esfarrapado pela Rua XV de Novembro, abordando quem passasse por ela. Andava serelepe, de um lado ao outro, mas gostava mesmo de ficar no lugar que adotou como o coreto de seus gracejos: a famosa Boca Maldita. Localizada entre a Rua XV de Novembro e a Praça Osório, a Boca Maldita, na época ponto de encontro famoso (é até hoje) de uma certa classe média curitibana, era conhecida por reunir, de um lado, artistas, intelectuais e jornalistas, sempre dispostas a uma conversa sobre arte e política; e, de outro lado, um grupo de pessoas, geralmente homens, que ia de aposentados a desocupados, com o propósito de falar mal de seus desafetos, políticos especialmente, ou simplesmente fazer um troca-troca de piadas machistas sobre as moçoilas que por ali passeavam. Seu presidente, Anfrísio Siqueira, que ao institucionalizar a Boca deu a ele mesmo tal cargo, transformou o espaço – até então arena livre – em reduto privado, regrado, em que certas figuras, por comprometer seu projeto institucional, não eram bem quistas. E, Gilda, em função de seu comportamento, de seu corpo provocativo, de sua vida escandalosa, era uma dessas figuras.

Conta uma história, escrita por Emanuel Padilha, num texto sobre a Gilda, publicado já depois de sua morte, que em certa ocasião, um tal Zé, que muitas vezes usou a Gilda para suas brincadeiras, queria que ela, dessa vez, beijasse um frequentador famoso da Boca Maldita. E, a história, foi mais ou menos assim:

A Gilda negociou muito com o Zé. Não queria, estava com medo. O Zé foi levantando o suborno, mostrando as notas, tal e qual um detetive americano. Pra ajudar, o Zé insistia que não tinha perigo, que era só preciso sair correndo. Fugir da reação imediata. Depois não seria mais perigoso. Ele, Zé, trataria de esfriar o ambiente. A Gilda não resistiu. Tomou um gole firme de cafezinho que o Zé lhe ofereceu e partiu resoluta na direção do... O Zé esgueirou-se para fora do café, ficou lá do outro lado, na porta do Braz Hotel, hoje McDonald's.

A Gilda se chegou, bateu no ombro da sua vítima e cascou-lhe um beijo estralado que quase o sufocou! A xícara de café espatifou-se no chão. Agarrou a Gilda pelo braço mas ficou com um pedaço de camisa; ela era rápida, correu para fora.⁸⁴

⁸⁴Gazeta do Povo, 23 de junho de 1995. (Anexo 9).

Contam, ainda, aquelas que tiveram a chance de conhecer Gilda, que episódios como esse acima eram rotina na Boca Maldita, todas queriam que ela trapaceasse com alguém conhecido em troca de dinheiro, café ou cachaça. O documentário “Beijo na Boca Maldita”, do diretor Yanko Del Pino, também mostra, a partir dos depoimentos que colheu (conforme exemplos acima), histórias que contam como Gilda era envolvida nessas brincadeiras encomendadas, como ela era desafiada a beijar as pessoas em troca de dinheiro. E, desafiada, ela fazia.

Por essas e outras, Anfrísio queria expulsar Gilda da Boca Maldita pois, segundo ele, ela não combinava com o projeto institucional do lugar. “O ponto da discórdia foi que ele [Anfrísio Siqueira] não queria mais permitir a Gilda na Boca Maldita porque ele achava que a tradição da Boca Maldita teria que ser por outro lado, que não entrava qualquer coisa que aparecesse homossexualismo. [...] Tudo era proibido, e ela [Gilda] era bastante arrojada para a época, porque ela não tinha noção dos seus limites, do que podia, do que não podia”⁸⁵.

Os jornais da época diziam, ainda, que Anfrísio Siqueira, incomodado que estava com o comportamento de Gilda na Boca Maldita, começou a travar uma verdadeira cruzada para expulsar de uma vez por todas a beijoqueira impertinente do lugar.

Nem todos os beijos, nem todos os gracejos, nem todas as impertinências de Gilda na Rua XV de Novembro foram maior que a polêmica que a envolveu no Carnaval curitibano de 1981. Eis que, diante do pouco envolvimento do povo curitibano com os festejos carnavalescos, um grupo de foliões/frequentadores da Boca Maldita resolveu criar, ainda nos anos 1970, a Banda Poloca como forma de resgatar a folia na cidade. Durante alguns anos, mesmo sendo figura pouco admitida, Gilda sempre arrumava uma forma de sair na banda, mesmo que clandestinamente. Como já era costume, toda a gente esperava, empolgada, que no carnaval de 1981,

⁸⁵Trecho extraído do documentário “Beijo na Boca Maldita”, do diretor Yanko Del Pino, 16:14 min, 2008.

Gilda saísse novamente na banda, alegrando as multidões como era seu ofício. Porém, como já era figura não muito bem aceita pelo presidente da boca, Anfrísio Siqueira, Gilda foi proibida por ele de sair na Banda Polaca naquele ano.

Em pleno dia de carnaval, ao tentar subir no carro da Banda Polaca, o Sr. Anfrísio, incomodado que era com a figura da Gilda, deu-lhe um chute na boca e conseguiu fazer com que a Delegacia de Costumes, órgão da época, efetivasse sua prisão, impedindo assim a participação de Gilda não só na Banda Polaca, como também naquele carnaval de 1981. O próprio filho de Anfrísio Siqueira diz no documentário “Beijo na Boca Maldita” que foi “[...] a pedido do meu pai, inclusive, que [Gilda] não participasse [do carnaval], porque não agregava, como eu te disse, só atrapalhava, tumultuava, criando situações constrangedoras, então, sabe, não seria de bom grado.”⁸⁶

Contam, ainda, os jornais da época⁸⁷, que ao saber da prisão de Gilda, a população clamava por sua libertação, o que desencadeou um verdadeira onda de protestos nos mais diferentes setores representativos da cidade nos dias que se seguiram ao carnaval. Sem saber que sua presença era tão desejada, trancafiada que estava lá na Delegacia de Costumes, Gilda começou uma greve de fome como uma espécie de auto-protesto em função de sua prisão. Preocupadas, as autoridades agiram às pressas e transferiram Gilda para a Colônia Psiquiátrica Adauto Botelho, sob a alegação de que ela precisava de cuidados médico-psiquiátricos. O imbróglio foi tamanho que por dias os protestos persistiam e as campanhas em favor de Gilda só aumentavam. Vários advogados impetraram ordens de *habeas-corpus* para a soltura de Gilda, mas todas em vão, uma vez que sua transferência para um hospital psiquiátrico anulava esses pedidos.

Representantes de outros blocos carnavalescos e várias entidades de defesa dos direitos humanos saíram em protesto contra o internamento de Gilda. Enquanto isso, Anfrísio Siqueira, que já era uma figura pouco popular, via seu prestígio diminuir cada vez mais. Blocos carnavalescos, como o Bife Sujo, que não saía no

⁸⁶Trecho extraído do documentário “Beijo na Boca Maldita”, do diretor Yanko Del Pino, 16:14 min, 2008.

⁸⁷Jornal Diário do Paraná 1, 2 4 de março de 1981. (Anexo 1).

carnaval havia já 4 anos, retorna às ruas gritando: “Viva a Gilda, abaixo o Anfrísio Siqueira.”⁸⁸ Diz uma revista da época, ainda, que a imprensa curitibana deu “[...] mais realce ao confinamento de ‘Gilda’, do que à condenação e prisão do [então] líder [sindical] Luís Inácio da Silva, o Lula.”⁸⁹ Enfim, a comoção foi tanta que, dias depois, Gilda acabou sendo solta após um tempo sob tratamento médico-psiquiátrico.

Mais tarde, já em maio de 1982, o Jornal Diário Popular publicou uma nota com o título: “Gilda está doente”. Diz a nota que Gilda, aquela figura folclórica da cidade e representante importante do carnaval curitibano, padecia na miséria e estava enferma. A nota, ainda, relata que a situação de Gilda “[...] é das mais lastimáveis possíveis; não tem roupa, dorme nas praças e está enfermo, sem condições de se tratar, tem que suportar a doença na sua forma mais cruel e dolorosa.”⁹⁰ Mesmo assim, nesse estado, Gilda ainda participou de seu último carnaval, desfilando no bloco do Bife Sujo.



Figura 5 – Foto Gilda

⁸⁸Jornal Diário do Paraná 1, 24 de março de 1981. (Anexo 1).

⁸⁹Revista Panorama Ano 30 - n.302 - abril de 1981 (Anexo 2).

⁹⁰Jornal Diário Popular 21 de maio de 1982 (Anexo 3).



Figura 6 - Foto Gilda



Figura 7 - Foto Gilda

Após ser encontrada morta, num casarão abandonado da rua Desembargador Motta, seus restos mortais são recolhidos e depositados na câmara mortuária n. 66, do necrotério da cidade. Gilda, depois de morta, era apenas um corpo em putrefação, isolado por causa do vírus que a matou. Sem documento que provasse que aqueles restos haviam, um dia, sido ela, a Gilda serelepe, gracejosa, escandalosa, franca e provocativa que habitava as ruas de Curitiba; sem nada que dissesse às autoridades que aquele corpo frio e imóvel, desmanchando-se em verme e pó, havia sido, um dia, da sempre movente e desconcertante Gilda, foi preciso aguardar para liberar o corpo a chegada ao IML, no dia 17 de março de 1981, de um envelope vindo de Ibiporã-PR, com uma certidão de nascimento em que constava a informação: Rubens Aparecido Rinue, nascido em 7 de setembro de 1950. Se Gilda um dia foi Rubens, com certeza ela já não mais lembrava desse nome. Com a certidão, no entanto, foi possível dar a Gilda um velório e um enterro, como queriam todas as suas admiradoras.

Todas quiseram ajudar. Todas quiseram, de alguma maneira, fazer parte das últimas homenagens à Gilda. Uma deu o caixão, a outra o túmulo. Algumas levaram as flores, enquanto alguém trazia um último prato de comida. Assim foi o funeral de Gilda. Num caixão lacrado, para evitar contaminação em função do vírus que a consumiu, ela foi enterrada na quadra 6, lote 22, setor J⁹¹, do cemitério do bairro Santa Cândida, em Curitiba, numa sepultura doada pela travesti Márcia, onde já estavam enterradas outras travestis. Nesse lugar, Gilda recebeu, em sua despedida, as condolências de pequena multidão que se aglomerava perto do túmulo para dar o último adeus a ela. Um prato de comida foi depositado na sepultura pela travesti Primavera Bulkan, amiga de Gilda. Tempos depois, Primavera morre e é enterrada no mesmo túmulo da amiga. As homenagens seguiram e todas se despediram de Gilda até seu caixão ser baixado à sepultura.

⁹¹Ver detalhes em: Revista Panorama, ano 32, n. 327, maio de 1983. (Anexo 7).

Algum tempo depois de sua morte, Gilda ressurge nas inúmeras homenagens que suas admiradoras e amigas prepararam para ela. A primeira delas, foi a tentativa de criar, na própria Boca Maldita, lugar onde passou boa parte de sua vida, um memorial, com uma placa de bronze que levaria seu nome. Mais uma vez, e mesmo depois de morta, Gilda se torna o assunto do momento. Novamente, o Sr. Anfrísio Siqueira, agora livre ao menos de Gilda encarnada, é contra a homenagem. A polêmica⁹² ganhou força e serviu, inclusive, como denúncia de violência, por parte das travestis da cidade, que diziam ter sido expulsas da Boca Maldita e mandadas para a Praça do Operário. De todo modo, a placa não saiu, mas as homenagens, que mantêm viva a memória de Gilda, não pararam por aí. Ela ganhou a literatura, nas mãos de Fernando Gabeira, foi tema de uma mostra fotográfica, no legendário bar Bife Sujo, em 1983⁹³, virou o samba-enredo “Gilda sem nome”, da escola de samba Embaixadores da Alegria, em 1984⁹⁴, recebeu notas, poemas, fotos em jornais de Curitiba⁹⁵, enfim, sucessivas homenagens e lembranças que duram até hoje e que presentificam a experiência da vida de Gilda, de seus beijos, de seu escândalo, de sua *atitude*, de seu *modo de vida*.

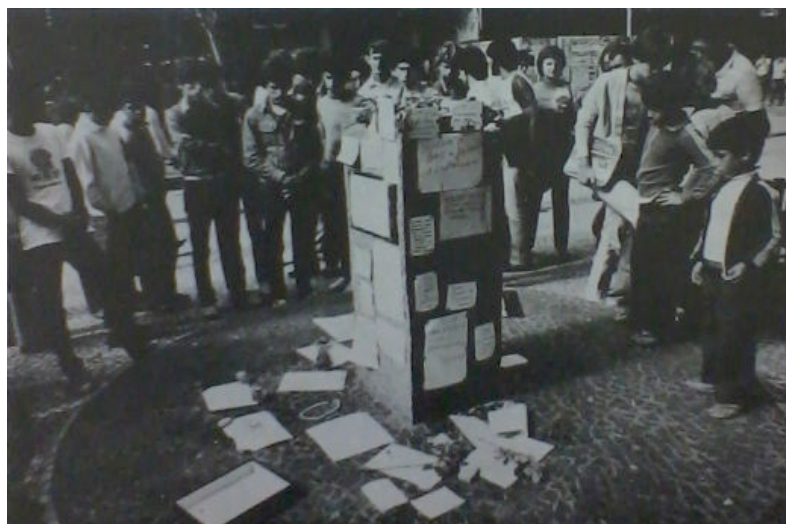


Figura 8 – Foto Gilda

⁹²Para saber mais, ver: Revista Panorama, ano 32, n. 327, maio de 1983. (Anexo 7).

⁹³Ver Jornal O Estado do Paraná, 02 de julho de 1983. (Anexo 6).

⁹⁴Ver Jornal O Estado do Paraná, de 22 de fevereiro de 1984. (Anexo 8).

⁹⁵Ver Jornal do Estado, de 02 de julho de 1983. (Anexo 5); Jornal Gazeta do Povo, de 23 de junho de 1995. (Anexo 6); Jornal Gazeta do Povo, de 28 de julho de 1995. (Anexo 10);

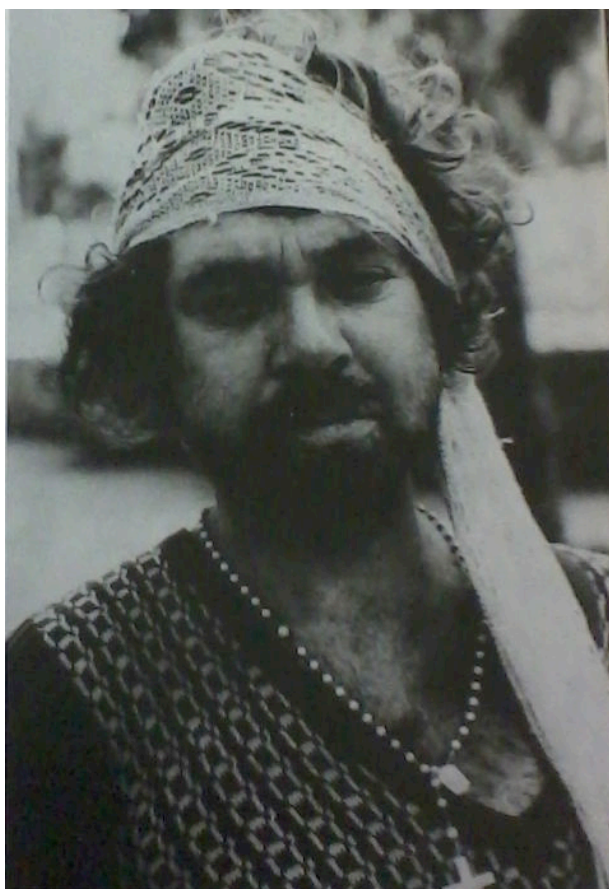


Figura 9 – Foto Gilda

2.2 MARCAS DA VIDA CÍNICA

Sem ter onde dormir desde que o albergue saiu do centro, ficava, muitas vezes, ao relento, sob as marquises. **Nenhum objeto de uso pessoal, nem mesmo um documento.** Dizia chamar-se Gilda de Abreu.⁹⁶

[...] continua a circular pela cidade, **mal trajado, maltrapilho, exalando odor de fezes e mostrando sinais de debilidade.** [...] Isso talvez se deva a sua condição de travesti, mas o que não pode, no entanto, é um ser humano ficar penando pelas ruas, muito menos quando está doente.⁹⁷

Pneumonia já tinha há dois anos, desde que o albergue noturno, mantido pela Fundação Espírita no centro, mudou de localização. Suas noites, ao relento, se multiplicaram. **Cheirava mal porque não tomava banho. Às vezes, pés no chão, em pleno inverno. Em outras, vestia sapatos sem meias, com dedos à mostra, nas brechas do couro descosturado.** Sempre ganhava pinga em algum boteco como o Bar Maringá.

– Toma Gilda, mas não fique aqui. Ninguém suporta o cheiro.

Já levava facadas. Tinha escapado de morrer enforcado por um desocupado, mas continuava a mesma vida. A população queria bem o travesti, **embora às vezes fosse uma figura violenta que não titubeava em ir para a agressão ao ver um ato de desrespeito.**⁹⁸

Já Gilda, homossexual assumido, não era uma figura tão inofensiva quanto o Esmaga [outro personagem popular curitibano] que só fala muito. “Ela” se dedicava à caça dos encantos no calçadão **e de vez em quando partia pra briga com os que reclamavam. Não era uma parada tão fácil. Ágil e barulhenta, incomodava bem.** No mais, quando calma, só pedia cigarros e bebida.⁹⁹

Gilda fazia de seu corpo mesmo o lugar de inscrição do seu modo de vida. Era escandalizando por meio do corpo, que ela manifestava a verdade, que se dirigia ao outro, que implementava, nessa relação com o outro, marcas do que chamo nessa pesquisa de *vida vivível*, isto é, uma outra *vivibilidade* ético-estético-política, uma outra relação consigo, instauradora de um fazer político que se materializa no próprio corpo: o corpo, ele mesmo, como a manifestação da verdade. Essa posição, esse estado consigo mesmo, esse modo de vida outro em que o próprio viver manifesta a verdade da vida aproxima Gilda – essa é minha aposta – da figura parresiasta do

⁹⁶Revista Panorama, ano 32, n. 327, maio de 1983, p.22. (Anexo 7), grifos meus.

⁹⁷Jornal Diário Popular 21 de maio de 1982. (Anexo 3), grifos meus.

⁹⁸Revista Panorama, ano 32, n. 327, maio de 1983, p.25 (Anexo 7), grifos meus.

⁹⁹Jornal Gazeta do Povo, 23 de junho de 1995. (Anexo 9), grifos meus.

cínico descrita por Foucault em “A coragem da verdade”, curso de 1984.¹⁰⁰ É, portanto, essa pista deixada por Foucault, isto é, a ideia de que o próprio modo de viver uma vida pode ser a manifestação da verdade, que me permite tomar esse pensamento como grade de leitura por meio da qual Foucault pôde pensar as posteridades do cinismo.

Ao estabelecer essa aproximação não vislumbro, evidentemente, criar nesse percurso trans-histórico uma linearidade estável, regular e imutável. Antes disso, valho-me dessas pistas foucaultianas sobre o cinismo para tentar capturar suas posteridades na história ocidental. Desse modo, não se trata de fazer transposição automática das formulações foucaultianas acerca dos antigos para o sujeito do presente, acreditando nessa correspondência direta e inequívoca. Pelo contrário, o objetivo é de tentar capturar “[...] marcos para pensar uma atualidade política, moral, filosófica.” (GROS, 2010, p. 470). É tentar, genealogicamente¹⁰¹, buscar em suas escritas algo que pode dar sentido às nossas análises atuais, especialmente no que se refere ao trabalho de elaboração de uma noção sobre estética da existência e modos de vida para, com isso, arriscar outras experimentações de *vivibilidade* diante dos limites que individualizam o sujeito na lógica objetivadora das identidades. É, ainda, tentar entender as relações de poder e as formas pelas quais elas são exercidas e se estabelecem em certas práticas discursivas que relacionam o sujeito com sua verdade, bem como as possibilidades de subversão/reconfiguração dessa relação. É, portanto, com esses objetivos e mirando a possibilidade de trazer para o presente elementos da análise foucaultiana, a fim de, por meio deles, caracterizar o que tenho chamado de *vida vivível*, que essa pesquisa lança sua aposta. Por *vida vivível* refiro-me a uma certa atitude capaz de promover uma torção, um desajuste, uma incisão frente aos mecanismos de captura e controle das subjetividades LGBT que descrevi na parte I

¹⁰⁰ Os últimos cursos de Foucault relacionados à questão do sujeito ético são *Du gouvernement des vivants* (1980), *L'herméneutique du sujet* (1982), *Le gouvernement de soi et des autres* (1983) *Le courage de la vérité - Le gouvernement de soi et des autres II* (1984). Em português, ver Foucault (2010a, 2010c, 2010e, 2011).

¹⁰¹ É importante dizer, ainda, que Gros (2010) argumenta que as análises foucaultianas não são doutrinárias e que seu trabalho acerca da filosofia helenística e romana, por exemplo, tem menos o empenho de um historiador e mais o trabalho de alguém que, por meio da genealogia, busca conduzir a análise para uma questão do presente.

dessa tese. Uma espécie de tensionamento em face dos dispositivos de governo contemporâneos e da lógica de inclusão neoliberal que institui uma moral das práticas e uma economia do corpo sedimentadas na heteronormatividade e nos princípios de mercado. A noção de *vida vivível*¹⁰², portanto, assinala a possibilidade de pensar, no presente, formas de vida que, de alguma forma, promovem um questionamento da ordem de gênero/sexual estabelecida por meio de uma reconfiguração dos limites do corpo, de seus usos e de suas práticas, de modo a criar, como diz Foucault em seus últimos escritos, um trabalho ético/estético de transformação sobre si mesmo. Ao arriscar o ensaio de tal argumento, poderia fazê-lo por diferentes caminhos. A noção de estética da existência em Foucault é algo bastante amplo e os fios possíveis de serem puxados dela são relativamente numerosos, de modo que era preciso escolher, diante das abordagens foucaultianas mais tardias sobre o tema, o ponto que estabeleceria mais contato com a problemática

¹⁰² A noção de *vida vivível* que desenvolvo aqui não está vinculada diretamente, é bom dizer, às noções de "livable" (BUTLER, 2004) nem "grievable life" (BUTLER, 2009), ambas formuladas pela teórica americana Judith Butler. Em *Undoing Gender* (2004) Butler usa as expressões "livable"/"unlivable" que na tradução em espanhol do livro aparece como "habitable"/"inhabitable". Em português, segundo o dicionário Michaelis da Língua Inglesa, os termos também poderiam ser traduzidos por "habitável"/"inabitável", algo como "com o que se pode conviver", "suportável". Em *Frames of War: when is life grievable?* (2009), a palavra "grievable" é um neologismo criado pela autora a partir da expressão "grief", que de acordo com o dicionário Michaelis da Língua Inglesa quer dizer "dor", "tristeza", "pesar". Sendo assim, para Butler as expressões "livable" e "grievable life" inserem-se em sua obra para marcar uma ideia, no contexto dos conflitos étnicos e de guerra da contemporaneidade, ligada a quem tem condições ou está apto a viver. Ou ainda, a quem merece viver. Diz a autora: "Thus, grievability is a presupposition for the life that matters. For the most part, we imagine that an infant comes into the world, is sustained in and by that world through to adulthood and old age, and finally dies. We imagine that when the child is wanted, there is celebration at the beginning of life. But there can be no celebration without an implicit understanding that the life is grievable, that it would be grieved if it were lost, and that this future anterior is installed as the condition of its life. In ordinary language, grief attends the life that has already been lived, and presupposes that life as having ended. But, according to the future anterior (which is also part of ordinary language), grievability is a condition of a life's emergence and sustenance. The future anterior, "a life has been lived," is presupposed at the beginning of a life that has only begun to be lived. In other words, "this will be a life that will have been lived" is the presupposition of a grievable life, which means that this will be a life that can be regarded as a life, and be sustained by that regard. Without grievability, there is no life, or, rather, there is something living that is other than life. Instead, "there is a life that will never have been lived," sustained by no regard, no testimony, and ungrieved when lost. The apprehension of grievability precedes and makes possible the apprehension of precarious life. Grievability precedes and makes possible the apprehension of the living being as living, exposed to non-life from the start." (BUTLER, 2009, p. 14-15). Butler está preocupada, portanto, em caracterizar a condolência (luto, pesar) como condição que torna possível a apreensão da vida como algo precário. Nesse sentido, apesar de semelhantes, tais termos não guardam relação direta com a noção de *vida vivível* que estabeleço aqui, entendida como vida criativa e contestadora frente à lógica inclusiva neoliberal e à heteronormatividade.

que arrisco aqui, anunciar: em que medida a ideia que tenho defendido acerca da *vida vivível* se aproxima da noção foucaultiana de *parresia*, especialmente do dizer-verdadeiro cínico. É, pois, esse o caminho que me interessa.

Tendo isso em vista, é importante reconhecer que, no curso de 1984, Foucault diz que fará uma mudança de rota, deixando os textos antigos um pouco de lado, para tentar estabelecer possíveis pistas sobre a figura do “[...] cinismo como categoria moral na cultura ocidental” (FOUCAULT, 2011, p.155). Essas pesquisas, sobre as quais Foucault fala, não teriam sido, segundo ele, ainda realizadas, o que não impede que tal aproximação seja cabível. Desse modo, se é possível pensar sobre algo como as posteridades do cinismo na cultura ocidental, isto não tem necessariamente a ver com qualquer conteúdo doutrinal forte do cinismo; antes terá sido em função da ideia do cinismo como forma de vida determinada, isto é, “[...] muito mais, **como atitude e maneira de ser**, tendo é claro suas justificações e mantendo sobre si mesma seu próprio discurso justificativo e explicativo.” (FOUCAULT, 2011, p.156, destaques meus). Se o cinismo tem, portanto, posteridades de longa duração na história ocidental, isto se relaciona com a ideia de uma transmissão histórica do cinismo como *atitude*, como *éthos* e como articulação entre modo de vida e manifestação da verdade por uma certa maneira de viver a vida.

Para justificar isso, Foucault cita alguns poucos estudiosos que tentaram estabelecer, em suas pesquisas, indicativos trans-históricos do cinismo. Ele cita, por exemplo, o trabalho dos intelectuais alemães da segunda metade do século 20 (Tillich, Heinrich, Gehlen, Sloterdijk), os quais se puseram o problema do cinismo em seu caráter trans-histórico e de longa duração, buscando estabelecer as relações entre cinismo antigo (*Kynismus*) e cinismo moderno (*Zynismus*). (FOUCAULT, 2011). No entanto, Foucault prefere ficar longe desse tipo de análise, uma vez que a abordagem feita pelos alemães tomam, em grande medida, o cinismo antigo sob um prisma positivo de crítica da cultura contemporânea da antiguidade e o cinismo moderno sob um prisma negativo, individualista e de afirmação de si diante da ausência de sentido do mundo moderno.

Esses estudos, por estabelecerem formas de análise ligadas à ideia de uma descontinuidade entre cinismo antigo e cinismo moderno, por pautarem-se na noção

de que entre uma época e outra não houve formas intermediárias do cinismo, acabam por criar uma comparação bastante conflitante. Distanciando-se dessa abordagem, Foucault apostará que se de fato

[...] houve uma história longa, contínua do cinismo, implicando é claro formas diversas, práticas diferentes, estilos de existência modulados de acordo com esquemas diferentes, é fácil mostrar a existência permanente de algo que pode aparecer como o cinismo através de toda a cultura europeia. (FOUCAULT, 2011, p.157).

Isso significa dizer que diante da hipótese de descontinuidade histórica entre cinismo antigo e cinismo moderno, Foucault postulará a ideia de uma permanência do cinismo ao longo de toda a cultura ocidental, estabelecendo uma ligação histórica entre o cinismo antigo e o cinismo moderno. Não se trata, pois, de pensar a irrupção descontínua de elementos do cinismo antigo na modernidade; não se trata, também, de pensar uma história sujeita à descontinuidade ou à interrupção súbita; tampouco trata-se de pensar algo como um cinismo que seria sempre o mesmo ao longo de toda a cultura ocidental. O cinismo trans-histórico ao qual Foucault se refere não é suspensão da história, seja em nome de uma descontinuidade que suspenderia momentaneamente seu curso, seja em nome de uma continuidade sustentada pela repetição do mesmo. O cinismo trans-histórico tem de ser pensado segundo uma concepção de história de longa duração: depende, portanto, da noção de posteridade, de herança, de legado, de transmissão histórica, ainda que transformadora, de elementos dados no cinismo antigo ao longo da história ocidental.

Outra crítica que Foucault faz em relação aos estudos alemães sobre as posteridades do cinismo tem a ver com a aproximação entre cinismo e individualismo, posicionando-se contra a noção que apresenta o cinismo como espécie de individualismo ou de afirmação de si. Foucault dirá, ao contrário, que centrar a análise sobre esta noção individualista do cinismo deslocará a questão de seu problema central, que é o “[...] relacionamento entre formas de existência e manifestação da verdade.” (FOUCAULT, 2011, p.158). Aliás, para a análise que quero apresentar aqui e que relaciona a figura de Gilda com a figura do cinismo, essa preocupação foucaultiana é fundamental, como aparecerá mais à frente.

Feita a crítica aos alemães e estabelecido o que é, para ele, o problema chave dessa questão trans-histórica do cinismo, Foucault marcará três elementos que puderam, ao longo da história ocidental, transmitir traços, determinados elementos do esquema cínico da antiguidade ao mundo moderno, a fim de marcar a ideia, importante para ele, da vida como lugar de emergência da verdade (o *bíos* como *aleturgia*). São eles:

a) O “ascetismo cristão” que, segundo o autor, será um primeiro grande suporte que permitirá transferir e recolocar a experiência cínica na Europa, por meio das práticas e das instituições ascéticas.¹⁰³ Desse modo, as práticas ascéticas do cristianismo antigo podem ser compreendidas como testemunho da própria verdade, ou, ainda, compreendidas de modo a tomar o asceta cristão como alguém disposto a dar corpo à verdade por meio de práticas de ascese à maneira cínica. Assim, é possível perceber que, durante séculos, o ascetismo cristão será o veículo privilegiado de transmissão do modo de vida cínico na Europa: o ascetismo cristão, a vida despojada e inteiramente dedicada a prestar testemunho da verdade, a vida dedicada a dar corpo à verdade, estabelece uma “[...] proximidade extrema entre a prática do despojamento cínico como testemunho, martírio da verdade, e a ascese cínica como testemunho também da verdade (ainda que se trate de uma outra verdade).” (FOUCAULT, 2011, p.158). E se o começo do cristianismo impetrou muita interferência entre prática de vida cínica e cristã; ou, ainda, se a referência explícita ao cinismo desaparecerá nessa fase, mesmo assim, é possível notar temas ligados a formas de comportamento cínico nesse período.

E esse tema (seguir a nudez de Cristo, seguir a nudez da cruz) foi extremamente importante em toda essa espiritualidade cristã, e, aí, também, ele se refere, pelo menos implicitamente, ao que foi a famosa nudez cínica, com seu duplo valor de ser ao mesmo tempo um modo de vida de

¹⁰³ Foucault desenvolverá de forma mais ampla essa noção de ascetismo no cristianismo primitivo, bem como as formas pelas quais tal prática se estendeu e se reconfigurou nos domínios do mundo cristão na forma de pastorado, em outros cursos, tais como “Segurança, Território, População”, de 1978 e “Do governo dos vivos”, de 1980. Ver Foucault (2008c, 2010c). Não me deterei nesses cursos agora, pois o objetivo principal, nesse momento, mais que estudar as formas pelas quais se deu ou se transformou, a partir do cristianismo, as técnicas de cuidado de si, é entender esse momento mais preciso em que Foucault caracteriza a noção de *parresia* como forma de dizer-verdadeiro, algo que implica, também, em um trabalho ético sobre si, contudo, mais voltado à experiência dos gregos e romanos antigos que às reformulações e apropriações que o mundo cristão, tempos depois, irá promover nesse princípio. Sobre isso ver Foucault (2011, 2001b, 2002c).

despojamento completo e a manifestação, em plena nudez, do que é a verdade do mundo e da vida. A opção da vida como escândalo da verdade, o despojamento da vida como maneira de constituir, no próprio corpo, o teatro visível da verdade, parece ter sido ao longo de toda a história do cristianismo, não apenas um tema, mas uma prática particularmente viva, intensa [...]. (FOUCAULT, 2011, p.160).

b) O “militantismo revolucionário” do século XIX em que, de acordo com Foucault, pode-se encontrar, seja por empréstimo ou não das formas de espiritualidade cristãs, aspectos ligados à vida cínica, uma vez que o “[...] cinismo, a ideia de um modo de vida que seria a manifestação irruptiva, violenta, escandalosa da verdade fez parte da prática revolucionária e das formas assumidas pelos movimentos revolucionários ao longo do século XIX.” (FOUCAULT, 2011, p.161). Isso quer dizer que é possível pensar a vida militante como traço de um determinado estilo de existência em ruptura com as convenções sociais, os hábitos e os valores sociais aceitos, ou seja, vida revolucionária que se manifesta visivelmente por meio de práticas constantes que mostram a possibilidade de uma outra vida, a vida verdadeira, retomando assim, na metade do século XIX, um problema posto inicialmente por Sócrates. Além disso, Foucault vai além ao caracterizar os movimentos anarquistas europeus e norte-americanos, bem como o terrorismo “[...] como prática da vida até a morte pela verdade [...]”, isto é, “[...] ir a verdade, manifestar a verdade, fazer a verdade estourar até perder nisso a vida ou fazer correr o sangue dos outros [...].” (FOUCAULT, 2011, p.162).¹⁰⁴

c) A “arte” que, para Foucault, apesar de ser um problema longo e complexo, emerge como um grande veículo na cultura ocidental do modo de vida cínico como escândalo da verdade. Para ele, as referências dessa aproximação seriam possíveis de serem encontradas, por exemplo, na sátira e na comédia antigas, gêneros que seriam particularmente privilegiados como expressão dos temas cínicos. Além disso, na

¹⁰⁴ É fato, contudo, que essa associação entre vida militante e vida cínica, à qual se refere Foucault, ganhará contornos diferentes a partir do último quarto do século passado. Nas últimas três décadas, por exemplo, ao menos da forma como eu vejo, o encontro entre militantismo e Estado ou, ainda, o fato do militantismo encontrar no Estado um certo abrigo, passando a desenvolver com ele, inclusive, relações de parceria muito íntimas, como já descrevi na Parte I desse trabalho, fez com que muito do caráter cínico da vida militante se perdesse em função desse encontro reforçar, em certa medida, a normatividade hegemônica, o que servirá, arrisco dizer, como condição de possibilidade para a implementação de dispositivos biopolíticos de controle e gestão das formas de viver pelo/no Estado neoliberal.

Europa medieval cristã seria preciso considerar a literatura carnavalesca, objeto de estudo de Bakhtin¹⁰⁵, por exemplo, como uma forma de arte cínica, ligada à festa popular e ao carnaval, entendidos como forma de manifestação da vida cínica, isto é “[...] o problema das relações entre festa e vida cínica (a vida em estado nu, a vida violenta, a vida que escandalosamente manifesta a verdade).” (FOUCAULT, 2011, p.164). Porém, diz o autor, será a arte moderna que vai operar uma transposição singular do cinismo como modo de vida dedicado à manifestação escandalosa da verdade. Para justificar isso, ela aponta dois motivos. O primeiro, diz respeito à ideia de uma “vida artista” em que a figura do artista associa-se ao imaginário que o toma como alguém que vive uma “vida singular”, irredutível às dimensões e normas que regem a vida ordinária dos demais. É certo que essa noção de “artista” já existia antes, contudo, é na arte moderna que “[...] não somente a vida do artista deve ser suficientemente regular para que ele possa criar sua obra, mas a sua vida deve ser, de certo modo, uma manifestação da própria arte em sua verdade.” (FOUCAULT, 2011, p.164). O segundo motivo que justifica a arte como transposição singular do cinismo tem a ver com o fato da arte estabelecer uma relação com o real que não é mais da ordem da ornamentação ou da ordem da imitação, “[...] mas que é da ordem do desnudamento, do desmascaramento, da decapagem, da escavação, da redução violenta ao elementar da existência.” (FOUCAULT, 2011, p.165). A arte em Flaubert, Baudelaire e Manet, por exemplo, seria um “[...] lugar de irrupção do debaixo, do embaixo, do que, na cultura, não tem direito, ou ao menos não tem possibilidade de expressão.” (FOUCAULT, 2011, p.165). É chamar a atenção, portanto - o que nem é tão novidade assim -, para o caráter “antiplatônico” da arte moderna a partir de meados do século XIX, que manifesta não o transcendente, mas as tendências profundas e não manifestas da cultura de seu próprio tempo, em uma linha de continuidade que vai de Baudelaire a Beckett e Burroughs, de Manet a Bacon, por exemplo.

¹⁰⁵Foucault refere-se, aqui, ao livro de Bakhtin chamado *L'Oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance* (redigido em 1940, ed. original em Russo, 1965), Paris, Gallimard, 1982. Em português, ver BAKHTIN (1993).

A partir, então, desses exemplos que fazem aproximar a experiência cínica da modernidade, que estabelecem formas por meio das quais é possível pensar em posteridades do cinismo, que constroem argumentos em favor de uma certa atualização do cinismo até nossos dias - evidentemente, sem cair na trapaça de acreditar que estaríamos falando exatamente da mesma experiência de cinismo do mundo antigo -, que possibilitam, ainda, estender as continuidades da vida cínica, assumindo-as de onde Foucault parou e trazendo-as para caracterizar formas de vida do nosso presente, é que se quer essa trança, esse amarramento, esse imbricamento, esse exercício de pensamento que é supor a vida de Gilda como uma vida que, em grande medida, se aproxima da caracterização que faz Foucault da vida cínica e, portanto, como um figura bastante produtiva para compreender os procedimentos que ligam o sujeito a sua verdade, bem como as formas de tensionamento dessa ligação a partir do que, nessa pesquisa, tenho chamado de *vida vivível*.

Antes, porém, de trazer as caracterizações foucaultianas em torno da *parresia* cínica e suas aproximações com a figura de Gilda, penso ser importante retomar a análise que o pensador francês desenvolveu acerca da *parresia* no seu curso anterior. É mais precisamente no curso de 1982, “A hermenêutica do sujeito”, que Foucault apresenta pela primeira vez a noção de *parresia* como atitude ética, como forma do dizer-verdadeiro. Logo no início da primeira hora da aula do dia 10 de março de 1982, diz Foucault longamente:

O termo *parrhesía* refere-se, a meu ver, de um lado à qualidade moral, à atitude moral, ao *êthos*, se quisermos, e de outro, ao procedimento técnico, à *tékne*, que são necessários, indispensáveis para transmitir o discurso verdadeiro a quem dele precisa para a constituição de si mesmo e sujeito de verificação de si para si. Portanto, para que o discípulo possa efetivamente receber o discurso verdadeiro como convém, quando convém, nas condições em que convém, é preciso que esse discurso seja pronunciado pelo mestre na forma geral da *parrhesía*. A *parrhesía*, como lhes lembrei na última vez, é etimologicamente o “tudo dizer”. A *parrhesía* diz tudo. Ou melhor, não é tanto o “tudo-dizer” que está em questão na *parrhesía*. Na *parrhesía*, o que está fundamentalmente em questão é o que assim poderíamos chamar, de uma maneira um pouco impressionista: a franqueza, a liberdade, a abertura, que fazem com que se diga o que se tem a dizer, da maneira como se tem vontade de dizer, quando se tem vontade de dizer e segundo a forma que se crê ser necessário dizer. O termo *parrhesía* está ligado à escolha, à decisão, à atitude de quem fala, que os latinos justamente traduziram *parrhesía* pela palavra *libertas*. O tudo dizer da *parrhesía* tornou-se *libertas*: a liberdade de quem fala. (FOUCAULT, 2010a, p.334).

Ao caracterizar, aqui, *parresia* como o *libertas* (“franco-falar”), Foucault vai opor essa noção de *parresia* com duas formas que, para ele, constituem-se adversárias do franco-falar, isto é, a lisonja e a retórica. Ambas as formas, para Foucault, opõem-se a noção de *parresia* como franco-falar ou porque se aproxima do vício e da impossibilidade de controlar-se, no caso da primeira; ou porque se aproxima do fato de haver uma relação interessada, pouco generosa e tendenciosa, no caso da segunda. Nesse curso, será na segunda hora da aula de 10 de março de 1982 que Foucault desenvolverá uma análise muito interessante acerca do caráter positivo da noção de *parresia*, a partir de textos de Galeno e Sêneca.

Ao citar a obra “Tratado de cura das paixões”, de Galeno, texto em que expõe quais são os males da alma e como curá-los, Foucault dirá que já nessa obra, mesmo que implicitamente, a noção de *parresia* já aparece em meio às descrições sobre como deviam se dar as exigências de cura da alma. Para Galeno, as paixões da alma são mais difíceis de se constatar que as doenças do corpo, ou seja, “[...] nunca se pode curar sem saber do que se deve curar.” (FOUCAULT, 2010a, p. 356). Para Galeno, as ilusões de uma alma imperfeita impossibilitam a constatação de seus males. Como aquele que não é sábio é incapaz de conhecer a si mesmo como tal, as pessoas acabam por ir em busca de um conselheiro para a cura dos males da alma. Nesse sentido, a figura do outro possui um papel muito relevante. Foucault diz, em vista disso, que para Galeno é importe procurarmos por uma pessoa que seja suficientemente competente para dirigir a nossa alma, a fim de que conquistemos a autonomia. Além disso, cabe sempre observar se há uma correspondência entre aquilo que essa pessoa que dirige as almas fala e pratica, uma vez que para a *parresia*, segundo Galeno, essa relação teoria e prática é fundamental. Esse fator é importante já que, para Galeno, se o mestre fala com franqueza, se ele se mostra antes como atitude ética mais do que técnica, é porque esse mestre é confiável, uma vez que, nesse caso, “[...] o dirigido é que deve testar o mestre quanto ao franco-falar” (FOUCAULT, 2010a, p. 356), ao contrário do que acontecerá depois, no cristianismo, em que a figura do diretor é que deverá testar a franqueza de quem fala de si mesmo.

Prosseguindo nessa caracterização positiva da *parresia*, Foucault invocará textos de Sêneca para dizer que o desenvolvimento da alma também é entrecruzado

pela relação com o outro, só que, nesse caso, esse outro é um amigo, isto é, a *parresia* aconteceria no contexto da amizade. “Enquanto a direção de alma em Platão assentava-se por certo na relação amorosa, enquanto na maior parte dos autores da época imperial, particularmente em Sêneca, a relação de direção inscreve-se no interior da amizade [...]” (FOUCAULT, 2010a, p. 358). Desse modo, para Sêneca, a *parresia* não constitui-se em técnica, mas, antes, em atitude ética em que o franco-falar dar-se-ia em uma relação viva entre dois indivíduos e não entre um orador e uma multidão sobre a qual não se tem nenhum controle.

A partir, então, de Galeno e Sêneca, Foucault conclui, nesse momento, que a *parresia* é:

[...] a palavra livre, desvencilhada de regras, liberadas de procedimentos retóricos na medida em que, de um lado, deve constantemente adaptar-se à situação, à ocasião, à particularidades do ouvinte; mas, sobretudo e fundamentalmente, é uma palavra que, do lado de quem pronuncia, vale como comprometimento, vale como elo, constitui um certo pacto entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta. (FOUCAULT, 2010a, p. 365).

Depois dessa caracterização da *parresia* feita por Foucault em “A hermenêutica do sujeito” e mesmo tendo em vista que no curso seguinte, de 1983, chamado “O governo de si e dos outros” há referências à noção de *parresia*, será mesmo no curso de 1984, “A coragem da verdade”, que Foucault descreverá as formas cínicas do dizer-a-verdade, o que interessa muito a essa pesquisa. Todavia, antes disso, é importante recuperar as caracterizações principais que o filósofo francês realiza em torno da noção de *parresia* em Sócrates para, posteriormente, voltar ao encontro da figura de Gilda com as formas cínicas do dizer-verdadeiro.

Sendo assim, no curso de 1984, intitulado “A coragem da verdade”, Foucault descreve as formas pelas quais se deu, no mundo antigo, as práticas do dizer-verdadeiro, e de como essas práticas possibilitaram, de certo modo, a constituição de práticas de cuidado de si na antiguidade. Já na primeira aula do curso de 1984, Foucault trará a discussão sobre a transformação da *parresia* como prática do dizer-verdadeiro, respaldada no direito e entendida como obrigação e dever do cidadão para com a cidade (*pólis*), para um outro tipo de *parresia*, centrada na ideia de veridicção, associada à maneira de ser e de se conduzir dos indivíduos (*éthos*). É

justamente a partir dessa transformação que o autor objetiva apresentar “[...] como foi possível se constituir, pelo menos em alguns de seus traços fundamentais, a filosofia ocidental como forma e prática do discurso verdadeiro.” (FOUCAULT, 2011, p.31). Daqui em diante, Foucault começa a desenvolver sua análise da *parresia* a partir dos textos de Eurípedes, a fim de mostrar que é, nesses textos, onde é atestada pela primeira vez a palavra *parresia* significando algo como o direito de se tomar publicamente a palavra, de se expressar, de dar publicamente sua opinião diante de toda a cidade. “Dizer a sua palavra sobre os assuntos da cidade, é esse direito que é designado pela palavra *parresia*.” (FOUCAULT, 2011, p.31).

Em seguida, Foucault vai dizer que é nos textos a partir do final do século V e, sobretudo, nos do século IV que se observa uma mutação no sentido e na valoração da *parresia* como modalidade de dizer-verdadeiro político: de um direito e um privilégio do cidadão que exerce sua liberdade ao atuar politicamente, a *parresia* política começa a ser considerada como atividade perigosa, dotada de efeitos ambíguos, tanto para a cidade como para o indivíduo que a pratica: a *parresia* política começa a ser objeto de uma certa desconfiança. O problema central, dirá ele, é que falta à democracia o princípio da “diferenciação ética”, o que impede o exercício do dizer-verdadeiro sob tal forma de governo. A democracia não é mais vista como o lugar privilegiado do exercício da *parresia*; ao contrário, ela será, agora, considerada como um lugar onde tal exercício é impossível ou ao menos perigoso. Começa, aqui, um processo de dissociação da *parresia* ligada à democracia.

Vocês veem, portanto, a noção de *parresia* se dissociar. De um lado, ela aparece como a latitude perigosa, dada a todo mundo e a qualquer um, de dizer tudo e qualquer coisa. E, depois, há a boa *parresia*, a *parresia* corajosa, e essa *parresia* corajosa (a do homem que generosamente diz a verdade, inclusive a verdade que desagrada) é perigosa para o indivíduo que dela faz uso e não há lugar para ela na democracia. (FOUCAULT, 2011, p.35).

A *parresia* é, portanto, perigosa para a cidade porque ela é concedida a qualquer um, sem qualquer princípio de distinção e restrição, de maneira que as opiniões expressam apenas interesses particulares e nocivos à cidade. Desse modo, a democracia não honra e dignifica aquele que tem coragem de dizer a verdade, aviltando-o. Ela só escuta aqueles que dizem o que o povo quer ouvir, aqueles que

lisongeiavam o povo. Os que dizem a verdade e o que é o bem para a cidade, estes são motivo de cólera, ódio, vingança e punição, exatamente as consequências vividas por Sócrates. Quando a *parresia* é entendida como liberdade ampla de todos para dizerem o que quiserem e como quiserem, já não haverá *parresia* como coragem do dizer verdadeiro. A democracia não permite estabelecer a partilha entre fala verdadeira e falsos discursos, pois nesse regime não se tem como distinguir entre o que é dito em benefício do povo e dos mais numerosos e o que é dito em benefício próprio. Como em uma democracia não são os melhores, mas a multidão que toma as decisões políticas, já que os melhores são sempre poucos, a multidão será sempre composta pelos piores. A multidão sempre buscará, portanto, aquilo que é melhor para os piores, logo aquilo que é pior para a cidade. (FOUCAULT, 2011).

Uma vez desqualificada a democracia como o lugar privilegiado de exercício do dizer-verdadeiro, uma outra instância política, dirá Foucault, se anuncia em seu lugar: a relação entre o Príncipe e seus conselheiros. De todo modo, também nesta condição, a *parresia* é uma atividade arriscada e sujeita a perigos. É só pensar no tirano que pode não suportar ouvir a verdade e, bem por isso, pode colocar em risco a vida do parresiasta, visto que ele, em geral, costuma ouvir apenas aqueles que o lisongeiavam. Face ao tirano, quem ousa dizer-lhe uma verdade que não lhe agrade? Apesar desses riscos que envolvem a relação entre o Príncipe e seus conselheiros, a *parresia* ainda é possível de acontecer ao contrário da relação entre o povo e os oradores numa democracia. No caso do Príncipe e seus conselheiros, sempre há a possibilidade de que o tirano seja benévolo e capaz de ouvir conselhos de um parresiasta. (FOUCAULT, 2011).

A superioridade da relação conselheiro-Príncipe sobre a relação orador-assembleia em referência à possibilidade de instauração do dizer-verdadeiro e de seus efeitos na arte de governar reside em que sempre é concebível o princípio da diferenciação ética, no caso da primeira relação, ao passo em que ela é impossível de acontecer no segundo caso. As almas dos indivíduos são passíveis de perfeccionamento ético, pois os indivíduos podem sofrer um processo de autotransformação ética visando a formação de um sujeito moral, o que se refletirá em sua forma de governar. Um indivíduo pode ser educado a fim de que sua

maneira de conduzir-se possa se tornar permeável ao dizer-verdadeiro, de modo que ele venha a governar de acordo com a verdade.

Vê-se que o que o que torna possível, o que torna desejável, o que torna inclusive necessário o dizer-a-verdade ao Príncipe é o fato de que a maneira como ele governará a cidade depende d seu *éthos* [...], e é o fato de que esse *éthos* se forma e se determina pelo efeito do discurso verdadeiro que lhe é endereçado. Vocês estão vendo que o *éthos* do Príncipe, na medida em que, por um lado, é o que é acessível ao discurso verdadeiro e se forma a partir do discurso verdadeiro que lhe é endereçado e em que, por outro lado, de certo modo precedentemente, ele vai ser o princípio e a matriz de sua maneira de governar, esse *éthos* é o elemento que permite que a veridicção, a *parresia* articulem seus efeitos no campo da política, no campo do governo dos homens, na maneira como os homens são governados. (FOUCAULT, 2011, p.56-57).

Dessa posição em diante, Foucault estabelecerá o que para ele serão as consequências da relação entre *parresia* e formação da alma individual e de como essa relação articula o problema do dizer-verdadeiro ao problema do governo e ao discurso filosófico. A primeira dessas consequências diz respeito ao deslocamento do exercício da *parresia* da assembleia democrática para o âmbito restrito da relação educativa da alma do governante; a segunda, tem a ver com o fato da *parresia* não servir mais, em primeiro lugar, para a salvação da cidade (*polis*), mas para a formação da alma do governante; a terceira diz respeito ao fato de que, uma vez voltada à formação da alma do governante, a *parresia* acaba por gerar um princípio de transformação dessa alma; e a quarta - e talvez mais importante - é o restabelecimento das relações entre verdade, exercício do poder e formação do sujeito ético: “[...] é o discurso ao mesmo tempo da irredutibilidade da verdade, do poder e do *éthos*, e ao mesmo tempo o discurso da sua necessária relação, da impossibilidade onde estamos de pensar a verdade (*alétheia*), o poder (*politeía*) e o *éthos* sem relação essencial, fundamental uns com os outros.” (FOUCAULT, 2011, p.61).

Eis que Foucault chega, agora, em Sócrates e na descrição de suas formas *parresiásticas*. A partir da *Apologia*, Foucault argumentará que Sócrates marcará, justamente, a transição da *parresia* política para a *parresia* ética, associada à filosofia como cuidado de si. Desse modo, interrogará Foucault, o que está em jogo quando Sócrates recusa-se a ser um líder político de destaque, afirmando que a *parresia*

política o conduziria à morte? Uma chave para pensar essa questão é a associação socrática entre falar-verdadeiro e cuidado de si, por um lado; e um falar político, habilidoso, mas que mente e leva ao esquecimento de si, por outro. Esta oposição entre o dizer-verdadeiro/cuidado de si e a palavra política retórica/ornamentada é central para entender porque Sócrates não pratica a *parresia* política, mas, sim, a *parresia* ética. “Por isso, pode-se inferir, com Foucault, que se o falar hábil, retórico, leva ao esquecimento de si, o falar parresiástico de Sócrates leva à memória de si, à verdade sobre si mesmo.” (KOHAN, 2012, p. 106).

Ora, se Sócrates se recusa a exercer a *parresia* política, isto se deve à voz de seu daimon, que o dissuade de fazê-lo, alertando-o negativamente: Sócrates não deve exercer a política. Daimon socrático não diz o que ele deve fazer, apenas o alerta quanto ao que ele não deve fazer. De todo modo, esse alerta do daimon talvez pudesse ser entendido como algo que diz respeito ao mau funcionamento da *parresia* política, seja ela exercida em uma democracia, em uma aristocracia ou em uma tirania, marcando, de certo modo, a impossibilidade do bom exercício da *parresia* política, que sempre apresenta perigos para o indivíduo que a exerce. Em todo caso, esta resposta parece superficial, visto que Sócrates mesmo dá exemplos, na *Apologia*, de que ele não teme a morte, e que preferiria morrer a não fazer aquilo que ele considera justo e verdadeiro. De fato, “[...] o medo de morrer é a causa da não participação política de Sócrates, não porque a morte seja um mal que se tenha que evitar a qualquer preço, mas sim porque, se Sócrates tivesse morrido não teria podido cumprir a missão [...]” (KOHAN, 2012, p. 108).

Apesar de perigosa, Sócrates não teme os perigos da *parresia* política e aceita correr os riscos que sua opinião contrária à da maioria pode implicar. Em vista disso, seria possível dizer que a recusa de Sócrates em exercer a *parresia* política tem a ver com o fato de ele não conseguir, caso assumisse a *parresia* política, levar a cabo o exercício de uma outra *parresia*, que ele considerava como mais útil à vida da cidade. É em nome de certa relação para com a cidade, para consigo e para com os concidadãos que Sócrates decide se abster de exercer a *parresia* política, já que “[...] sempre se considerou uma espécie de soldado entre os cidadãos, tendo a cada instante de lutar, de se defender e de defendê-los.” (FOUCAULT, 2011, p.74).

Desse modo, teremos, a partir da missão socrática e de seu desligamento da *parresia* política, uma nova configuração do dizer-verdadeiro, cujo principal objetivo será levar os concidadãos a cuidarem deles mesmos. O objetivo socrático é que cada um cuide de sua razão (*phronesis*), da verdade (*alétheia*) e de sua alma (*psukhê*). Razão prática, verdade e alma são os eixos em torno dos quais se desenvolve o cuidado de si socrático, orientado por sua atividade parresiástica de caráter ético e não político.

E é essa portanto a missão de Sócrates, missão, vocês estão vendo, muito diferente, em seu desenrolar, sua forma e seu objetivo, da *parresia* política, da veridicção política que havíamos falado até então. Ela tem uma outra forma, um outro objetivo. Esse outro objetivo é, de fato, fazer que as pessoas cuidem de si mesmas, que cada indivíduo cuide de si [enquanto] ser razoável que mantém, com a verdade, uma relação fundada no próprio ser da sua alma. E é nisso que temos agora uma *parresia* no eixo da ética. A fundação do *éthos* como sendo o princípio a partir do qual a conduta poderá se definir como conduta razoável em função do próprio ser da alma, é bem disso que se trata essa nova *parresia*. (FOUCAULT, 2011, p.74-75).

Ao estabelecer, assim, o que seria para ele uma nova forma de exercício da *parresia*, Sócrates assinalará os pontos de diferenciação de sua forma do dizer-verdadeiro em relação a outras formas de veridicção, a saber, a *parresia* profética, do sábio e do técnico, a fim de marcar a ideia de que essa “coragem da verdade” agora deveria ser exercida na forma de um dizer-verdadeiro não político, isto é, de uma *parresia* que se desenvolvesse pela prova da alma, ou seja, “será uma *parresia* ética.” (FOUCAULT, 2011, p.78). Foucault ainda insistirá, mais adiante em seu curso, nessa mudança de rota que acontece da *parresia* política para a *parresia* socrática, em que se assume, nessa última, o cuidado de si como elemento fundamental “[...] da *parresia* (da fala franca) e da divisão ética entre o bem e o mal na ordem do *bíos* (da existência).” (FOUCAULT, 2011, p.130).

Feita essa caracterização da *parresia* socrática, Foucault passará a desenvolver uma distinção entre o exercício parresiástico socrático e cínico, e dirá que é, justamente, seu modo de vida que autoriza o cínico a desempenhar o papel de parresiasta, ao contrário do acontecia com Sócrates. Em Sócrates, é a homofonia, a sinfonia harmônica entre *logos* e *bíos* que o autoriza a desempenhar o papel de

parresiasta, como visto no *Laques*¹⁰⁶. Já entre os cínicos, não basta a notificação dessa homofonia entre *logos* e *bios*, pois a relação entre vida e dizer-verdadeiro não tem simplesmente de ser atestada, já que a possibilidade mesma do dizer-verdadeiro depende fundamentalmente do modo de vida que o cínico leva, da maneira como ele vive sua vida e faz de se corpo o lugar de manifestação da verdade. Desse modo, “el logos verdadero en la filosofía antigua ya no sería aquel cuyos enunciados dicen la verdad sobre algo, sino aquel en cuyo ejercicio se configura una cierta forma de vida, la ‘vida verdadera’”. (MANRIQUE, 2012, p.32).¹⁰⁷ É aqui, arrisco dizer, onde reside o ponto chave de contato entre a *parresia* cínica e a figura de Gilda. Essa vida, na experiência cínica, é uma vida codificada e regrada, caracterizada por certos elementos, como: a pobreza, a ausência de vínculos sociais, a errância, a ausência de lar, de família, o cajado, o manto, a mochila. Mas é, também, - e sobretudo -, um **modo de viver por meio do escândalo do corpo como forma de questionamento ético-político**.

Ora, esse modo de vida não tem por papel simplesmente corresponder de certo modo harmoniosamente ao discurso e à verificação dos cínicos. Ele tem simplesmente uma função homofônica, como a que podemos ver no *Laques*, entre a vida de Sócrates e o uso de sua *parresia*. O modo de vida (o cajado, a mochila, a pobreza, a errância, a mendicância) tem funções bem precisas em relação a esta *parresia*, em relação a esse dizer-a-verdade.” (FOUCAULT, 2011, p.149).

Ao estudar a vida de Gilda, a maneira pela qual ela perambulou pelas ruas de Curitiba, as inscrições materiais mesmas que ela imprimia em seu corpo, as imposições que ela fazia ou estabelecia para si mesma, é possível notar elementos muitos próximos de uma vida codificada e regrada, em que a própria existência se torna visível “[...] nos gestos, nos corpos, na maneira de se vestir, na maneira de se

¹⁰⁶ *Laques* é um diálogo socrático, escrito por Platão, em que, segundo Foucault, é possível perceber elementos acerca da noção de *parresia*. Nesse sentido, ao propor uma interpretação da figura de Sócrates na obra foucaultiana, Kohan dirá que o “*Laques* é um diálogo com o qual Foucault [...] exemplifica o exercício da *parrhesía* socrática em seus três momentos: busca, exame e cuidado. Sua temática se origina – como no *Alcebiades I* – em certa relação entre educação e negligência. [...] no *Laques*, a coragem aparece não só como um tema a investigar, mas também como uma marca de seus personagens para alcançar a verdade. (KOHAN, 2012, p. 112).

¹⁰⁷ Interessante notar que Manrique, ao estabelecer sua interpretação sobre a noção de cinismo em Foucault, o fará a partir da relação com um poeta colombiano, considerado louco e que viveu por muito anos nas ruas de Bogotá, chamado Raúl Gómez Jattin. Para saber mais, ver Manrique (2012).

conduzir e de viver, a própria verdade. [...] o cinismo faz da vida, da existência, do *bíos* o que poderíamos chamar de uma aleturgia, uma manifestação da verdade.” (FOUCAULT, 2011, p.149). E, da forma como vejo, fazer do *bíos* o lugar mesmo de manifestação do escândalo, de manifestação da insolência, de manifestação da provocação, de manifestação da verdade era algo presente na vida de Gilda.

A partir daqui, Foucault passará a se interessar pela articulação precisa entre uma forma de vida codificada e regrada, sujeita a certas condições livremente escolhidas, e a exigência de dedicar tal forma de vida ao dizer-verdadeiro e corajoso, cuja ousadia desconhece limites e alcança o ponto da insolência intolerável. Entre os cínicos, essa articulação entre uma certa forma de vida regrada e a exigência do dizer-verdadeiro corajoso e incondicional independe de um conteúdo doutrinal filosófico consistente, distintamente do que ocorria entre os estoicos, epicuristas ou na tradição platônica. O cínico é aquela pessoa que, em sua viagem ascética, faz de si um mártir e um testemunho da verdade, é aquela pessoa que não apenas diz a verdade, mas que manifesta a verdade em seu próprio corpo, em seus gestos, em seu modo de vida, é aquele que transforma o modo de vida de maneira a que a verdade possa se manifestar e ser dita aos outros por meio de seu próprio corpo.

O próprio corpo da verdade é tornado visível, e risível, em certo estilo de vida. A vida como presença imediata, brilhante e selvagem da verdade, é isso que é manifestado no cinismo. Ou ainda: a vida como disciplina, como ascese e despojamento da vida. A verdadeira vida como vida de verdade. Exercer em sua vida e por sua vida o escândalo da verdade, é isso que foi praticado pelo cinismo, desde sua emergência, que podemos situar o século IV do período helenístico e que prossegue pelo menos até o fim do Império Romano e - **gostaria de mostrar - bem além dele**. Exercer em e por sua vida o escândalo da verdade, é isso que está no cerne do cinismo. E é por isso que que, com o cinismo, temos, parece-me, um ponto bem notável e que merece um pouco de atenção, se quisermos fazer a história da verdade e a história das relações da verdade com o sujeito. (FOUCAULT, 2011, p.152, destaques meus).

É justamente essa pista deixada por Foucault, grifada na citação acima, que permite arriscar essa aproximação do cinismo com formas de vida do nosso presente que, de alguma forma, estabelecem também procedimentos ascéticos que tomam o corpo, as práticas sexuais e afetivo-amorosas como escândalo da verdade, **como uma atitude, um modo de vida outro**. E se é possível essa aproximação, fica bastante

coerente pensar que a figura de Gilda - a partir da descrição de sua história já apresentada nesse trabalho anteriormente - pode ser tomada como um elemento bastante produtivo para caracterizar formas do cinismo que, como bem diz Foucault, tendem a espalhar-se para além do Império Romano. O cínico, seria, portanto, essa figura que se destaca da humanidade de seu tempo, é uma figura da errância, sem pátria, sem família, sem vínculos sociais, sem lar. Mas o cínico é, também, este que se adianta em relação à humanidade, investiga as condições para se levar uma vida verdadeira, e depois retorna para dizer a seus contemporâneos, sem medo, como viver uma vida devotada ao dizer-verdadeiro.

Diante disso, cabe marcar alguns elementos que relacionam o modo de vida cínico com a *parresia*, ou o dizer-verdadeiro. Um primeiro elemento tem a ver com o fato de que o modo de vida cínico desempenha o papel de condição de possibilidade em relação ao dizer-verdadeiro, no sentido de que o cínico somente pode dizer toda a verdade na medida em que ele não tem nada a perder, pois não tem quaisquer vínculos sociais ou territoriais. Outro elemento de como o modo de vida do cínico se relaciona com seu dizer-verdadeiro diz respeito a um gesto de minimalização da vida, livrando-se de todas as convenções, crenças e opiniões partilhadas socialmente: o exemplo de Diógenes¹⁰⁸ se masturbando em praça pública para satisfazer uma necessidade que em nada se distinguiria da necessidade de se alimentar é bem ilustrativo disso, do mesmo modo que, penso eu, agarrar alguém na rua e beijá-la à força na boca, como Gilda fazia, também pode ilustrar essa dimensão escandalosa de ruptura com as convenções socialmente partilhadas. Um terceiro elemento da relação da vida cínica com o dizer-verdadeiro está ligado à atitude do cínico de reduzir a vida a seu mínimo elemento necessário e irreduzível, fazendo aparecer a verdade da vida, a vida em seu caráter verdadeiro: o modo de vida cínico põe a vida à prova da manifestação de sua verdade, mostrando o que é indispensável ao viver. Com isso em vista, dirá o cínico: “Não tenho mulher nem filhos nem palácio de governador, mas somente a terra e o céu e um velho manto. Acaso me faz falta? Acaso não vivo sem tristeza e sem temor, não sou livre?” (FOUCAULT, 2011, p.150).

¹⁰⁸ Diógenes, filósofo grego, discípulo de Sócrates.

Sob as marquises curitibanas, tendo só as estrelas como testemunhas na noite fria e os trapos como companhia, Gilda desenvolveu novas formas de subversão, produziu outras possibilidades de contestação e, acima de tudo, ensaiou uma atitude outra diante da vida, capaz de criar/inventar isso que venho nomeando de *vida vivível*. Nesse aspecto, penso ser possível não estabelecer uma associação de Gilda com a figura clássica do cinismo antigo, em uma transposição direta e equivocada. Ao contrário disso, o que proponho é tentar perceber certos traços, certos contornos, um certo perfume que faz sentir a figura de Gilda inscrevendo-se, guardados todos os limites em relação à experiência cínica antiga, um modo de vida outro. Essa outra vida tem que ver com uma certa transgressão que Gilda faz em si mesma, que passa não só pela manutenção de um corpo híbrido (mulher com o corpo peludo, nem macho nem fêmea) e de práticas pouco previstas (dizia-se homossexual mas também dizia não transar com homens), mas também por uma certa atitude contestatória diante da vida. Gilda experimenta uma vivência de corpo e de prazer inominável. Tão inominável que mesmo os depoimentos de quem com ela conviveu não conseguem defini-la. Essa recusa à definição, esse caráter inominável, essa experiência impossível de classificar e administrar são, penso eu, marcas do traço cínico de Gilda, uma vez que ela produz a verdade da impossibilidade da nomeação e com isso da captura e da sujeição. Portanto, não estou sugerindo aqui que Gilda seja uma figura clássica do cinismo. Ela é, na contramão, uma figura contemporânea que, ao guardar certos traços cínicos, escancara inclusive os limites impostos pela *viabilidade-moral-econômica* dos corpos e das práticas estabelecidas pela lógica neoliberal de nosso tempo, conforme explicitarei na parte I dessa tese. Ela diz a verdade sobre a *vida viável*, sobre vida capturada, nomeada e governada. E, frente a isso, Gilda ensaia o desgoverno, a contraconduta, uma outra atitude frente à vida. Essa atitude¹⁰⁹ de que falo tem a ver com a noção de Foucault (2008b) de “atitude de modernidade”, uma reflexão que se deslocaria do mero debate modernidade x pós-modernidade para se situar na ideia de modernidade como uma questão de atitude voluntária, o que abarcaria três eixos: a) heroificação do presente, isto é, espécie de

¹⁰⁹ Essa noção de “atitude” será igualmente importante ao argumento que desenvolvo próximo tópico desse trabalho e que tem a ver com o que lá chamo de *atitude queer*.

diagnóstico capaz de capturar a sensibilidades desse tempo, um gesto irônico capaz não de sacralizar o tempo presente, mas, sim, de tentar estabelecer com ele uma atitude voluntária que permitiria ver o que de heroico há nele; b) transfiguração do real, que não é sua anulação, mas, antes, um jogo entre “verdade do real” e “exercício de liberdade”; e, c) relação consigo, isto é, a atitude de modernidade implicaria num ascetismo indispensável, uma recusa em aceitar-se como se é no fluxo dos acontecimentos e uma assunção de si como objeto mesmo de uma elaboração ético-estética. Nas palavras do autor:

Por atitude, quero dizer um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns: enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *êthos*. (FOUCAULT, 2008b, p. 341-342).

Nesse horizonte, cabe ainda dizer que ao contrapor a noção de “vida verdadeira” gerada na tradição filosófica clássica e entre os cínicos, Foucault chamará a atenção para como o cinismo modificará essa noção de vida verdadeira herdada do platonismo, a saber, “vida verdadeira” como algo a ser descoberto, que se mostra à luz do dia sem se esconder; como algo que é puro, que não se mistura com qualquer coisa que não ele próprio; como algo que é correto e direito, sem desvios, torsões ou dobras que pudessem esconder algo outro; como algo imutável, que permanece sempre igual e idêntico a si mesmo, sem se transformar e se corromper ao longo do tempo. Com essa contraposição, Foucault (2011) mostrará como o cinismo recupera e transforma essa concepção da vida verdadeira platônica. Ao buscar em Diógenes, assim como em Sócrates, a ideia de que é preciso “mudar o valor da moeda”, Foucault frisar que é, justamente, a partir desse imperativo que se desenvolve o tema da vida verdadeira dos cínicos, isto é, explorar a proximidade existente entre a moeda e as leis e costumes (*nomisma* e *nomos*). Mudar o valor da moeda é um imperativo que exige mudar a própria relação para com as convenções, as regras e as leis. Mas a mudança aqui não significa desvalorizar a moeda, senão alterar sua efígie, a fim de que ela recupere seu real e verdadeiro valor. Mudar o valor da moeda é

restituir, em suma, à vida seu real valor, apagando as formas esmaecidas do viver compartilhado.

Diante dessa assertiva – mudar o valor da moeda -, mudar o valor da vida significará reapropriar-se do sentido da vida verdadeira, de maneira que provoque uma alteração do modo de vida convencional, reconfigurando-a, isto é, “[...] fazer aparecer, por passagem ao limite, sem ruptura, simplesmente empurrando o contrário do que era reconhecido tradicionalmente [como] verdadeira vida.” (FOUCAULT, 2011, p.150). Ao inverter o valor da moeda, os cínicos distorcem, feito um rosto diante do espelho trincado, os princípios da vida verdadeira da tradição filosófica clássica e atribuem a si mesmos todas as qualidades que só seriam possíveis de serem atribuídas aos cães:¹¹⁰ uma vida sem pudor, indiferente no seu caráter elementar e miserável, diacrítica e contestadora. Ao confrontar-se com essa vida,

[...] lo que está en juego también es un cierto *desdoblamiento del código* vigente, un desdoblamiento del código que parece también acá conducir en la dirección de una cierta borradura de la identidad del sujeto humano. Borradura que, en el caso de *modo de vida* cínico, tiene que ver con la disolución de las fronteras entre la humanidad y la animalidad. (MANRIQUE, 2012, p.32).

Esse borramento de que fala Manrique, essa certa dissolução de fronteira entre o que chamamos de humanidade e animalidade, essa diluição, feito vela ao derreter-se, da ideia de identidade faz ver como a experiência cínica é capaz de transformar o valor da vida, a verdade da vida, fazendo emergir dela sua dimensão disforme, feia, suja, abjeta, tudo isso, paradoxalmente, provocado no/do interior mesmo da vida tida como correta, reta e feliz. Tal como o que chamo de *atitude queer*¹¹¹ na contemporaneidade (que também faz emergir a dimensão abjeta da vida), a vida cínica escancara a possibilidade de escandalizar de dentro do mesmo (da identidade)

¹¹⁰ Interessante notar que os termos "cínico" e "cinismo" derivam da palavra grega "*kynikos*", a forma adjetiva de "*kynon*", que significa "cão". A auto atribuição desse epíteto ligado à figura do "cão" pode, portanto, ser compreendida, em grande parte, como forma de assunção de um insulto que, ao ser assumido para si, para sua existência, passa a ser considerado uma virtude. Nesse sentido, o que a comunidade homossexual, num certo momento, fez com a expressão *queer*, assumindo as abjeções a ela associadas e ressignificando-as virtuosamente, se aproxima com o que os cínicos fizeram com a expressão *cão*.

¹¹¹ Essa *atitude*, esse assumir-se abjeto, sujo, disforme, tal como fizeram os cínicos com a expressão *cão*, possibilitou criar, com a expressão *queer*, novas formas de questionamento e de contestação da heteronormatividade na contemporaneidade. Ver mais detalhes sobre isso no item 2.3 desse trabalho.

para, com isso, distender seus limites, suas fronteiras, fazendo-nos situar justamente nesse lugar. Essa é a crítica a ser feita. Como nos diz Foucault, num texto também de 1984:

[...] se a questão kantiana era saber a que limites o conhecimento deve renunciar a transpor, parece-me que, atualmente, a questão crítica deve ser revertida em um questão positiva: no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrárias. Trata-se, sem suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível. (FOUCAULT, 2008b, p.347.)

Ao escaparmos, assim, da alternativa do dentro ou do fora simplesmente, ao arriscarmos a possibilidade de uma crítica que ensaie formas de ultrapassagem possível, poderemos, quem sabe, empurrar nossa existência não para o mundo além, o mundo transcendental, mas sim empurrar nossa existência para uma vida outra, uma *vida vivível* aqui mesmo nesse mundo. Marca-se, assim, o traço fundamental, como nos diz Foucault, da vida verdadeira para o cinismo e, da forma como associa, para a *vida vivível*: a *alteridade* que convoca a transformação, que convoca um outro modo de ser e de viver, que convoca a erupção da diferença, abrindo, portanto, a possibilidade de construir um mundo radicalmente outro aqui mesmo e de sonhar a chance de fazer viver a outra vida - a *alteridade* a raiar como o sol em toda sua *vivibilidade*.

Em vista disso, penso que a vida de Gilda pode ser tomada como um elemento provocador desse contrário, provocador da inversão daquilo que, tradicionalmente, é considerado vida verdadeira. Nesse aspecto, é possível ensaiar um pensamento que toma a figura de Gilda como aquela que é, em certa medida e ressalvadas as especificidades espaciais e temporais, capaz de mudar o valor da moeda, imprimir na moeda uma nova efígie, no momento em que ao caretear as relações sociais estabelecidas, ao carnavalizar as convenções que estabelecem uma suposta seguridade identitária do corpo, dos gêneros e das práticas sexuais, ao trazer à tona a dimensão feia, suja e abjeta da vida, Gilda subverterá as relações dissimuladas, retas e estáveis de uma suposta vida feliz. Gilda, tal como faz o cínico em seu dizer-verdadeiro, “[...] refleja esta subversión del modelo dominante de lo que es la ‘vida

verdadera', o de la figura dominante de la voluntad de verdad como forma de vida." (MANRIQUE, 2012, p.33).

A experiência cínica implica, portanto, em um outro modo de vida para se chegar à verdade, um modo radicalmente outro, como dirá Foucault (2011), em que a ética liga-se a um certo modo de dizer-verdadeiro que tende a subverter o ideal culturalmente dominante por meio da manifestação escandalosa do corpo vivo, o que, da forma como percebo, produz também efeitos políticos bastante profundos no processo de questionamento e subversão, no presente, de uma certa hegemonia¹¹² heterossexual.

Para finalizar, é importante dizer que mesmo diante desses pontos de contato entre Gilda e a experiência cínica já descritos até aqui, o ponto fundamental que é preciso assinalar tem a ver com a ideia do cínico como uma espécie de anti-herói de seu tempo, como essa figura marginal em que ao mesmo tempo que está fora da cidade, que nega esse pertencimento identitário, volta a ela para escandalizar, com sua maneira de viver, com suas práticas e com seu corpo, a verdade da vida. O cínico escandaliza uma outra possibilidade de vida e, por isso mesmo, é tão abominado. Nas palavras de Gros:

O cínico se esforça para a "verdadeira vida" a fim de provocar os outros a ouvir que se enganam, se extraviam, e de detonar a hipocrisia dos valores recebidos. Por essa irrupção dissonante da "verdadeira vida" no meio do concerto das mentiras e das falsas aparências, das injustiças aceitas e das iniquidades dissimuladas, o cínico faz surgir o horizonte de um "mundo outro", cujo advento suporia a transformação do mundo presente. Essa

¹¹² É bom frisar que, evidentemente, quando falo aqui em "hegemonia" não estou afirmando, em uma espécie de decalque, que essa noção se aplica às práticas do mundo antigo que, bem sabemos, organizavam-se de outro modo. "Hegemonia", ao contrário, só é possível de ser pensada a partir da modernidade que, ao criar a ideia de "norma", "normatividade" vai desenvolver todo um conjunto de dispositivos que, a partir dos saberes médico-biológico-científicos, estabelecerão quais corpos, práticas sexuais e afetivo-amorosas podem ser consideradas "normais" e quais serão consideradas "patológicas". Nesse sentido, quando falo em "hegemonia" falo apenas nessa aproximação com o presente. Se o cinismo é essa figura da contestação, da provocação, da subversão, por meio do próprio corpo vivo, dos costumes e da vida feliz; se ao aproximar o cinismo da figura de Gilda o trago para o nosso tempo também para pensar, no hoje, formas de contestação e de questionamento de determinadas formas de vida; e se, no hoje, é possível notar procedimentos hegemônicos de captura, controle e conformação identitária do corpo, das práticas sexuais e a afetivo-amorosas; enfim, se esse esquema é possível, penso, diante disso, diante dessa aproximação com o presente, supor que modos de vida que escandalizam o corpo de maneira a manifestar a verdade podem ser tomados como atitude de modernidade (FOUCAULT, 2008b), atitude essa questionadora e subversiva de uma certa hegemonia heterossexual e de gênero estabelecida socialmente.

crítica, supondo um trabalho contínuo sobre si e uma intimação insistente dos outros, deve ser interpretada como uma tarefa política. (2011, p.314).

É essa dimensão política como tarefa primordial do cinismo, esse caráter de denúncia da hipocrisia dos valores consumados, esse seu traço provocador e provocativo sobre qual bem fala Frédéric Gros, que faz aproximar, ao meu ver, Gilda da figura do cínico parresiasta. Esse é o principal ponto de articulação entre eles. Mesmo habitando a cidade, mesmo nela estando, Gilda não desenvolve com ela uma relação de pertencimento identitário. Ao contrário, como pode-se observar nos relatos sobre sua vida, ela provoca um borramento na noção de identidade, uma dissolução de fronteiras daquilo reconhecidamente tido como humano. Para ela, a cidade é cenário e também parte de suas provocações políticas e a praça pública a paisagem necessária para a devida insolência que, por meio de seu modo de vida e de como habita e escancara seu corpo vivo, fazendo dele não só escândalo ético-estético, mas também, escândalo político, manifestação política, confronta não só os limites da ideia de humanidade, como também – e sobremaneira – da heteronormatividade¹¹³ e seus dispositivos de normalização. Tais dispositivos, ao encerrar certos corpos e certas práticas sexuais e afetivo-amorosas na lógica do que chamei anteriormente nessa pesquisa de *vida viável*, expulsam formas de vida que não são reconhecidas e aceitas socialmente.

Gilda, nesse sentido, ao inebriar na paisagem urbana um certo perfume cínico, é aquela figura que, ao recusar os padrões estabelecidos da vida política e da vida prática instituídas, acaba por promover um estado constante de tensão, de questionamento, colocando em xeque a heteronormatividade, bem como os limites que impõem ao corpo a legibilidade do binarismo dos gêneros. Por meio do desnudamento escandaloso de seu corpo vivente e da maneira de viver esse corpo, Gilda escancara outras possibilidades de viver o corpo e extrair dele formas impensadas de prazer, bem como criar por meio do corpo vivo e de suas deformações, excreções, abjeções novas silhuetas ético-estético-políticas, novas chances de viver a vida, novas formas de *vivibilidade*, de *vida vivível*. A experiência

¹¹³ Para um detalhamento desse conceito, ver próximo tópico desse trabalho.

cínica, tal como a de Gilda, nos veios mesmo de sua própria vida, é capaz de mostrar a necessária crítica e apontar, por meio do escândalo, que uma outra vida é possível, irrompendo a exigência de um mundo e de uma vida diferentes. Essa tarefa crítica, política, engajada, indispensável ao meu ver inclusive no trabalho intelectual, se configura em um tipo de ética que, em certa medida, vai ainda mais longe do que o cuidado de si estoico, descrito por Foucault em seus cursos anteriores. Se entre os estoicos o cuidado de si, como afirma Gros (2004), voltava-se para a ética da correspondência regrada, em que o que valia, no fim, era a ordem e a disciplina, entre os cínicos a ética parresiástica será seu oposto. Ela será uma ética em que se manifesta o intolerável da verdade, o limite até certo ponto possível de se viver fazendo da existência ruptura, escândalo e contestação. Não será mais apenas a coragem de se transformar e de ser fiel a um estilo de vida (ou a uma identidade), mas, sim, a coragem de “[...] fazer aflorar por sua ação verdades que todo mundo conhece, mas que ninguém diz, ou que todo mundo repete, mas que ninguém se dá o trabalho de viver, a coragem da ruptura, da recusa, da denúncia.” (GROS, 2004, p.165-166). E, da forma como percebo, foi o que Gilda em vida fez.

Em um mundo que criou e fez difundir as mais variadas formas de verdade; que tentou, por inúmeros caminhos, ligar o sujeito a sua verdade, seja por meio da figura do confessor (na cultura cristã), seja por meio da psiquiatria (na modernidade); que desenvolveu procedimentos discursivos e institucionais para objetivar o sujeito em sua superfície biológica (ora sua loucura, ora sua sexualidade), lugar de onde supostamente se extrairia a verdade sobre ele, “[...] o cinismo não para de lembrar o seguinte: que muito pouca verdade é indispensável para quem quer viver verdadeiramente e que muito pouca vida é necessária quando se é verdadeiramente apegado à verdade.” (FOUCAULT, 2011, p.166). E, diante das palavras de Foucault, é possível pensar a figura de Gilda como alguém que precisou de muito pouca verdade para criar-se/inventar-se em um modo de vida verdadeiro, isto é, criar-se/inventar-se nisso a que tenho chamado de *vida vivível*.

2.3 MARCAS DA VIDA QUEERIZADA

Gilda está na Boca vestido de mulher. A barba de uma semana, os trapos, os andrajos. No seu pescoço de homem faísca a bijuteria, duas voltas do colar rubi. **O cabelo grosso, oleoso, sujo de mês, prende uma grande flor de papel amarela.** Gilda vai rir com os dentes podres um riso que há muitos anos Curitiba não vê. Gilda não dissimula; ri, e isto chocará o esgar com que o bacharel vem rindo desde que se formou na Federal.

Viado.

O riso de Gilda é o de uma boca arreganhada pintada de batom. Sobre as calças imundas, não menos imundo vestido tubinho de tafetá rosa. Encardidos os dedos se enfiam na havaiana, embora o frio em Curitiba. **Na canela perebenta os pelos – duros, agressivos.** Não se ouve supor o que pode o músculo de seu braço. Mas não é só com ele que arranca ao bacharel trêmulo uma nota de cinquenta; **há o insuportável escândalo do beijo à força** com que a chantagem se consuma.¹¹⁴

De barba e vestida de mulher, Gilda perambulava pelas ruas de Curitiba encarnando escandalosamente, entre pelos e sujeira, entre óleo e bijuterias, entre vermes e flores, uma atitude outra, um modo de vida outro. Gilda dessacralizava os gestos, as formas, os comportamentos, as posturas, os afetos, o corpo, o sexo e suas práticas. Por onde passava, deixava, no rastro de sua abjeção contestatória, o inebriante perfume amargo da insolência, o insuportável escândalo de uma vida que, publicamente, manifestava-se outra por meio de seu próprio corpo abjeto, inclassificável e abominável, a faiscar a dúvida e o ódio de quem a contemplava. Gilda, portanto, experimentava o que eu chamo de *atitude queer*, ou *modo de vida queerizado*.

¹¹⁴ Texto “Viado”, de Wilson Bueno, extraído do Jornal Gazeta do Povo, de 28 de julho de 1995. (Anexo 10), grifos meus.

- Que quer o *queer*? Contexto de emergência e constituição de uma teoria

Eram os anos 1980 a dizerem que algumas perturbações estariam por vir no contexto das Ciências Humanas e das teorizações gays e lésbicas que, até esse momento, tentavam pensar as questões ligadas ao gênero e à sexualidade. Nessa mesma época é que, habitando as ruas da cidade de Curitiba, Gilda também passaria a empreender, com o que chamo de um *modo de vida queerizado*, de *atitude queer*¹¹⁵, perturbações na ordem sexual e de gênero estabelecidas até então. É esse cenário oitentista que faz a vida de Gilda – uma vida que, feito a fumaça de vulcão, acinzentava as referências reconhecidas – coincidir com o surgimento de novas formulações teóricas e políticas que chegavam como um deslocamento inevitável nos estudos gays e lésbicos da época.¹¹⁶

Essas formulações ficaram conhecidas a partir da expressão *Queer Theory*, ou Teoria *Queer*, nome empregado por Teresa de Lauretis, em uma conferência na Califórnia, em 1990.¹¹⁷ *Queer Theory* deriva, assim, do termo *queer*,¹¹⁸ que começava a

¹¹⁵ Meu objetivo aqui não é o de reconstruir a genealogia do pensamento *queer*, tampouco descrever o que seria uma história da Teoria *Queer*, até porque esse trabalho já se encontra feito em obras de estudiosas como Spargo (2006), Halperin (2007), García (2005), Louro (2001b, 2004, 2009), Miskolci (2009, 2012), dentre outras. A intenção, antes disso, é capturar alguns elementos que julgo importantes no processo de constituição do pensamento *queer*, inclusive a partir dos textos citados acima, para que eu possa lançar, mais adiante, uma aposta: pensar o *queer* como *atitude*, como *modo de vida*, aproximando, dessa forma, a teorização *queer* dos últimos escritos de Foucault.

¹¹⁶ Já de antemão é bom dizer que não se trata de pensar a Teoria *Queer* como suplantação dos Estudos Gays e Lésbicos, senão, tomá-la como espécie de prolongamento desses estudos, de modo a fazê-la funcionar numa relação de complementariedade a eles. A mesma coisa vale para a relação entre a Teoria *Queer* e o feminismo, isto é, não cabe pensar uma coisa como a refutação da outra. Antes, são posições teóricas e políticas que agem simultaneamente, até porque para que os Estudos *Queer* pudessem se consolidar foi preciso que tanto o feminismo quanto os Estudos Gays e Lésbicos abrissem as condições de possibilidade necessárias para o início do questionamento da norma heterossexual.

¹¹⁷ Importante ver também outro texto da autora, em Lauretis (1991).

¹¹⁸ Em português, *queer* pode ser entendido como “estranho”, “esquisito”, “incomum” e, historicamente, tem sido associado aos sujeitos LGBT, especialmente aos homens gays, de forma pejorativa, algo como “viado”, “bicha”. No entanto, numa espécie de subversão semântica feita pela comunidade homossexual, como forma de resposta aos sentidos negativos que se associavam ao termo, a expressão passou a significar, justamente, a assunção dessa dimensão abjeta. Para Louro (2001b) “Queer pode ser traduzido por estranho, talvez ridículo, excêntrico, raro, extraordinário. Mas a expressão também se constitui na forma pejorativa com que são designados homens e mulheres homossexuais. Um insulto que tem, para usar o argumento de Judith Butler, a força de uma invocação sempre repetida, um insulto que ecoa e reitera os gritos de muitos grupos homófobos, ao longo do tempo, e que, por isso, adquire força, conferindo um lugar discriminado e abjeto àqueles a quem é dirigido. Este termo, com toda sua carga de estranheza e de deboche, é assumido por uma vertente do

ser usado pela então comunidade gay americana e, mais tarde, por suas teóricas, como questionamento provocativo e uma amostra da ousadia que pretendiam suas primeiras pensadoras. Ao escolherem um termo cujos sentidos negativos eram associados a ele para se referir aos homossexuais de forma pejorativa, humilhante, ultrajante, algo como o escancaramento de sua dimensão abjeta, suja, disforme e rota, as teóricas *queer* acabaram por positivar a expressão, invertendo seus sentidos, bem como assumindo a abejção como traço fundamental de suas análises. É com essa tônica que os estudos *queer* surgem nos Estados Unidos, no fim dos anos 1980, a partir de uma espécie de entrecruzamento de diferentes campos do conhecimento, especialmente aqueles ligados aos Estudos Culturais e ao pós-estruturalismo. Esse entrecruzamento acabou por originar novos campos do saber, como os Estudos Pós-coloniais e, evidentemente, os Estudos *Queer*.¹¹⁹

Nesse contexto pós-estruturalista, o aparecimento de outras identidades culturais vai contribuir para delinear um outro conceito de sujeito, quer para as artes, cultura, quer para o pensamento intelectual. Diante desse quadro, as identidades culturais passam a ser entendidas como algo não fixo, não essencial. A identidade vai ser uma celebração móvel (HALL, 2001), ou seja, vai ser formada, reformada e transformada continuamente, mas não linearmente, em relação a todos os sistemas socioculturais que estão a sua volta. Nessa visão, o sujeito assumiria diferentes identidades em diferentes situações, não comandadas por um único eu.

Essa ideia ganha força, ainda segundo Hall (2001), por volta da metade do século XX, a partir de algumas reformulações na teoria social, a saber: a) a releitura althusseriana do pensamento marxista, que rompe com a ideia de sujeito enquanto agência individual, tomando-o como apenas mais um elemento na esfera coletiva que só age a partir das condições que lhe são postas; b) o redimensionamento lacaniano dado às ideias de Freud, que a partir do desenvolvimento da psicanálise e da

movimento LGBT precisamente para caracterizar sua perspectiva de oposição e de contestação. Para esse grupo, queer significa colocar-se contra a normalização – venha ela de onde vier.” (p. 546).

¹¹⁹ Mais tarde, esses campos surgidos dos Estudos Culturais, como os Estudos *Queer* e os Estudos Pós-coloniais, serão agrupados no que tem sido chamado de Estudos Subalternos. Para saber mais sobre isso, bem como sobre o impacto da Teoria *Queer* no campo das Ciências Humanas, especialmente na Sociologia, ver Miskolci (2009).

elaboração do conceito de inconsciente vai descentrar a noção de indivíduo cognoscente, racional, lógico; c) os estudos linguísticos de Saussure (2002), que ao estabelecer a distinção entre *la langue* (o sistema formal de linguagem que governa os eventos de fala) e *la parole* (a fala real ou os eventos de fala – discurso) e, com isso, privilegiar a abordagem sincrônica no estudo sobre a linguagem, dará a ideia de como a metodologia estruturalista está organizada¹²⁰; d) os escritos de Foucault, que com a afirmação de que o poder está pulverizado na esfera social, desloca do sujeito a imagem do indivíduo detentor do poder (desmobilizando a dicotomia dominador X dominado) para uma noção de poder difuso, espalhado.

É neste panorama de descentramento da noção de sujeito, provocado, em grande parte, pelos aportes do pensamento pós-estruturalista, que diferentes teóricas *queer* começaram a propor uma malha interpretativa deslocada dos estudos gays e lésbicos que, até a essa altura, eram a grande referência nos estudos sobre gênero e sexualidade. Para isso, tanto os estudos de Derrida, como os de Foucault foram fundamentais, a saber:

a) em Derrida¹²¹, essas teóricas *queer* foram buscar entender a diferença como decorrente da linguagem e como algo imanentemente inscrito no movimento inconstante do devir, ou seja, como resultado dos processos múltiplos, dispersos, rizomáticos, provisórios de (re)significação. Isso será fundamental para a compreensão de que o estabelecimento do diferente, do não-igual, do estranho, do excêntrico foi discursivamente construído, a partir de inúmeros jogos linguísticos (tal como acontece também com o não diferente, o normal). Se é assim, o diferente só vai existir em um sistema de relações - tal qual a ideia de *différance*, proposta por Derrida (1991), ou seja, o diferente, para existir, necessita de seu correlato - o não-diferente - e vice-versa. Ambos são abstrações arbitrárias que não ganham vida fora do jogo discursivo da significação. Em vista disso, a ideia de *différance* proposta por Derrida estabelece que os processos de significação só acontecem em um sistema de relação

¹²⁰ Ao deixar evidenciadas as dicotomias da língua (forma/substância, relações sintagmáticas/relações paradigmáticas, sincronia/diacronia, significado/significante, identidade/diferença) Saussure possibilitará a compreensão de diferentes fenômenos das recém surgidas Ciências Humanas.

¹²¹ Cabe ressaltar que, inicialmente, uma das obras de Derrida que funcionou como elemento catalizador importante para a Teoria *Queer* foi "Gramatologia", de 1967.

de diferenciadores, marcando a noção de heterogeneidade. Portanto, o movimento da *différance* funciona como gerador de diferenças que, por diferir e, ao mesmo tempo, postergar, produz significados *ad infinitum*. Daí a *différance* ser marcada pela metafísica da ausência, pois como todo significado não existe em absoluto, as coisas só se definem por aquilo que não são ou, ainda, as coisas só são a partir do efeito de um complexo feixe de relações.

[...] a *différance* é o que faz com que o movimento da significação não seja possível a não ser que cada elemento dito 'presente', que aparece sobre a cena da presença, se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro, relacionando-se o rastro menos com aquilo a que se chama presente do àquilo a que se chama passado, e constituindo aquilo a que chamamos presente por intermédio dessa relação mesma com o que não é ele próprio. (DERRIDA, 1991, p.45).

Desse modo, é possível dizer que só se pode ser diferente em relação a uma outra coisa e não se é diferente de maneira absoluta. É-se diferente sempre em contraposição a uma outra coisa arbitrariamente tida como não-diferente¹²². É-se homossexual, apenas relativamente ao heterossexual e vice-versa. Nem o homossexual nem o heterossexual existem absolutamente. Os dois só existem na relação produzida pelo jogo da significação dado pela linguagem. É justamente esse jogo linguístico entre ausência e presença que as teóricas *queer* absorveram em suas interpretações iniciais, como forma de mostrar, a partir disso, o caráter de significação envolvido na lógica binária, agora não mais apenas para mostrar os limites da dicotomia homem x mulher, mas também da dicotomia heterossexual x homossexual.

b) em Foucault¹²³, as primeiras teóricas *queer* foram buscar, especialmente na História da Sexualidade I: a vontade de saber, a original tese foucaultiana que questiona, sem evidentemente negá-la, a hipótese repressiva do sexo. Nessa obra, portanto, Foucault desloca a ideia de que, a partir do século XVIII, houve todo um

¹²² É importante frisar aqui que não estou entendendo “diferença” simplesmente como a negação de um “Eu” em relação a um “Outro”, já que ambos não são significações fixas, sólidas, estáveis. Pelo contrário, entendo que a diferença se inscreve em processos contínuos e ininterruptos de diferenciação, inclusive não só entre um “Eu” com um “Outro”, mas entre um “si mesmo”.

¹²³ Para uma leitura complementar da relação entre Foucault e a Teoria *Queer*, ver Halperin (2007), Louro (2009), Ríos (2007).

processo de repressão sexual, desencadeado pela moral burguesa e pelo regime vitoriano, filiado à lógica capitalista de submissão do corpo ao trabalho dócil e útil. Pelo contrário, a partir desta fase, segundo o autor, o que houve foi todo um processo de incitação do sexo, que começou a acontecer com a pastoral cristã e a exigência da confissão, até culminar, mais recentemente, em todas as práticas de normalização produzidas pelas ciências médico-psi.

Para Foucault, a ideia de uma repressão unilateral, que se exerceria por parte de um dominador sobre dominados, precisava ser revista e redirecionada para a dimensão das relações difusas do poder. Por isso é que, sem negar totalmente o pressuposto de que houve a partir do século XVII certas ações de interdição sobre sexo, Foucault vai dizer que o que se iniciou neste período foi justamente o contrário, houve um alargamento, um majoramento das práticas discursivas sobre o sexo, isto é, o poder que se começa a exercer a partir desse momento não é necessariamente de tipo repressivo, mas, ao contrário, são relações de poder tramadas longe da polarização dominador X dominado e, por isso, dispersas em diferentes saberes/tecnologias que se ocupam do indivíduo, de seu corpo, de sua conduta, de modo que o sexo, desde esta fase, foi sendo cada vez mais convidado a se manifestar e a escancarar a verdade que estaria, supostamente, contida nele. É o que Foucault (2001a) chama de *dispositivo*¹²⁴ da sexualidade, isto é, um conjunto de práticas discursivas e não discursivas que, ao se juntar ao *dispositivo da aliança* (sistema de matrimônio, fixação e desenvolvimento de parentescos) irá, sem negá-lo, ampliar seu feixe de ação não mais apenas no que tange à “[...] um sistema de regras que define o permitido e o proibido, o prescrito e o ilícito [...]”, mas, também – e sobretudo –, no que se refere em fazer “[...] proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global.” (FOUCAULT, 2001a, p. 101).

¹²⁴ Segundo Revel (2005, p.39), em Foucault, dispositivo “[...] designa inicialmente os operadores materiais do poder, isto é, as técnicas, as estratégias e as formas de assujeitamento utilizadas pelo poder”. Segundo o próprio autor, dispositivo é “[...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma: o dito e o não dito [...]. O dispositivo é a rede que se pode tecer entre estes elementos.” (FOUCAULT, 2004, p. 244).

Aqui, talvez, esteja a distinção muito pertinente que o escritor insiste em frisar: se houve um certo mutismo em relação ao sexo a partir do século XVIII, esta interdição se deu no campo das falas cotidianas, dos dizeres familiares, das recomendações escolares que, através de uma espécie de profilaxia linguística, determinavam onde, como e com/entre quem se poderiam codificar certos enunciados, mas não no campo discursivo, já que, como diz o próprio autor, [...] uma coisa é o enunciado e outra o discurso. Existem elementos táticos comuns e estratégias opostas.” (FOUCAULT, 2004, p. 233). Aliás, no nível dos discursos o que ocorre é o inverso disto, ou seja, houve em diferentes práticas discursivas uma multiplicação, um inchaço de discursos sobre sexo colocado a serviço do exercício do poder, via dilatação institucionalizada de diferentes esferas do saber (medicina, pedagogia, psiquiatria, justiça). É preciso, pois, assinalar esta distinção: policiamento dos enunciados é uma coisa, fermentação dos discursos é outra. O que está em jogo é, portanto, o fato discurso. Segundo o próprio Foucault:

[...] a colocação do sexo em discurso, em vez de sofrer um processo de restrição, foi, ao contrário, submetida a um mecanismo de crescente incitação; que as técnicas de poder exercidas sobre o sexo não obedeceram a um princípio de seleção rigorosa mas, ao contrário, de disseminação e implantação das sexualidades polimorfas e que a vontade de saber não se detém diante de um tabu irrevogável, mas se obstinou – sem dúvida através de muitos erros – em constituir uma ciência da sexualidade. (2001a, p.17-18).

Em vista disso, a produção no Ocidente do *dispositivo da sexualidade*, por meio do que Foucault chama de *scientia sexualis* (em contraste com a *ars erótica* de culturas como a chinesa, japonesa, indiana ou das experiências grega e romanas antigas), pode ser compreendida já quando se estabelece o Concílio de Trento e a Pastoral Católica instaura o rito da confissão, na tentativa de sugar os pecados dos sujeitos, especialmente no que tangia às fraquezas da carne. Por isso, para a formação de bons cristãos, tudo devia ser confessado, confidenciado: as posições, os parceiros, os toques, os gestos, os desejos, as imaginações despudoradas, os pensamentos obscenos e tudo quanto fosse insinuação carnal que o corpo ou a mente/espírito manifestasse. Tudo devia ser transformado em discurso. Era uma confissão de si para si e para o outro, no sentido de que a forma de constrição adotada exigia que as

pessoas dissessem a si mesmas sobre seus desejos, com intenção de fazer passar pela linguagem toda e qualquer questão ligada ao sexo. Foucault diz, ainda, que da nova Pastoral Católica só aumentou os domínios daquilo que era permitido dizer sobre o sexo, bem como todo o foco discursivo voltou-se para o sexo. Como diz o próprio autor:

[...] o essencial é que, a partir do cristianismo, o Ocidente não parou de dizer 'Para saber quem és, conheças teu sexo'. O sexo sempre foi o núcleo onde se aloja, juntamente com o dever de nossa espécie, nossa 'verdade' de sujeito humano. [...] O sexo era aquilo que, nas sociedades cristãs, era preciso examinar, vigiar, confessar, transformar em discurso. (FOUCAULT, 2004, p.229-230).

Em vista disso, ao contrário da censura, o que houve foi justamente a criação de mais e mais discursos funcionando como campos do saber que instituem instâncias de poder. Como reprimir não é suficiente (ou eficiente) para produzir técnicas de observação e controle, o *dispositivo da sexualidade* precisou criar estratégias de saber que disciplinam e normalizam (corpos e populações). Uma destas estratégias, utilizadas ao longo dos séculos, foi a confissão. Agora, é de supor que o empreendimento de objetivação e controle do sexo não parou por aí: novas formas de objetivação foram se refinando e mecanismos outros – ligados ao processo de desenvolvimento médico-científico – aliaram-se à confissão e passaram a ser desenvolvidos e colocados em ação. Um desses mecanismos foi a psicanálise. Spargo (2006) argumenta, inclusive, que a psicanálise pode ser percebida como lugar último a fazer proliferar, mais que reprimir, a sexualidade. Para ela, há em Foucault um trabalho para tentar mostrar as formas “[...] pelas quais a psicanálise (entre vários outros discursos) nos convida, ou, mais propriamente, nos incita a produzir um saber sobre nossa sexualidade, saber que é mais cultural do que natural e que contribui para a manutenção de relações de poder específicas.” (SPARGO, 2006, p. 13).

Cabe ainda ressaltar que, ao caracterizar essas formas de proliferação discursiva do sexo e, com isso, centrar sua análise não mais no casal monogâmico, mas, sim, nas sexualidades periféricas¹²⁵, Foucault desenvolverá um diagnóstico

¹²⁵ Foucault assinalará que nesse projeto de produção das sexualidades periféricas, novas figuras emergirão dos saberes médico-psi, a saber: a) a criança masturbadora; b) a mulher histérica; c) o casal

importante sobre como se deu produção dessas sexualidades a partir dos aparatos discursivos e não discursivos, bem como indicará os caminhos pelos quais, na modernidade, a *scientia sexualis*, por meio dos saberes médicos-psi, produziu/inventou o personagem homossexual.¹²⁶ Segundo Spargo (2006), um dos catalisadores fundamentais do pensamento foucaultiano para a Teoria *Queer* será justamente essa ideia, a de que a homossexualidade é uma invenção recente. A distinção, portanto, entre práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo (que até poderiam ser condenadas pela Igreja ou pela Lei em certos períodos históricos) e a homossexualidade como categoria médico-psiquiátrica foi uma estratégia bem armada, pois permitiu a colocação dos homossexuais na mira das tecnologias do sexo que, a partir do século XIX, passaram a encorajar as pessoas a se assumirem e se perceberem como tais. De sodomita temporário à homossexual como espécie permanente: esse foi o golpe.

Esta nova caça às sexualidades periféricas provoca a incorporação das perversões e nova especificação dos indivíduos. A sodomia – a dos antigos direitos civil ou canônicos – era um tipo de ato interdito e o autor não passava de seu sujeito jurídico. O homossexual do século XIX torna-se uma personagem: um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida; também é morfologia, com uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. Nada daquilo que ele é, no fim das contas, escapa à sua sexualidade. [...] A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando foi transferida, da prática da sodomia, para uma espécie de androgenia interior, um hermafroditismo da alma. O sodomita era um reincidente, agora o homossexual é uma espécie. (FOUCAULT, 2001a, p. 43-44).

Justamente no momento em que passam a ser coisa, um tipo passível de tratamento, é que as sexualidades periféricas passam a compor um campo extremamente útil do saber, o que aproxima, sobremaneira, as relações de poder com o sexo e inscreve, no corpo de mulheres e homens, as marcas de comportamentos ligados à perversidade, à loucura, à monstruosidade e sedimenta nestes prazeres polimorfos a ideia de que são, todos eles, doenças do instinto sexual: anormalidades. E, assim, se infiltrando na estranheza destas práticas, o poder joga com o desejo na

malthusiano; e d) o personagem homossexual. Sobre isso, ver também: Foucault (2002d).

¹²⁶ Segundo Foucault (2001a), o artigo de Westphal, de 1870, sobre as “sensações sexuais contrárias”, pode ser entendido como data de nascimento da categoria médica, psicológica e psiquiátrica da homossexualidade e, portanto, do personagem homossexual.

produção de técnicas de gerenciamento do corpo e do sexo. O dispositivo da sexualidade opera, desse modo, no sentido de capturar toda a multiplicidade sexual que o século XIX e XX vê surgir, bem como amarrar os comportamentos desviantes na lógica médica com intuito de retificar seu instinto natural perdido – como se a sexualidade fosse mesmo uma pulsão, algo destituído de historicidade, fora do alcance dos discursos que ensejam saberes e poderes. Além disso, essa época vê, também, as primeiras operações de “cura” das patologias ligadas aos atos sexuais deslocados da finalidade matrimonial da procriação, portanto, fora das regulamentações que impunham um controle severo sobre as taxas de natalidade, índices de doenças, esterilidade, adultério, descendentes extra-conjugais, enfim, sobre a vida e sobre a morte das pessoas. É em função desse cenário, inclusive, que Foucault dará as bases para sua analítica sobre o biopoder¹²⁷.

De todo modo, o deslocamento de ênfase do casal monogâmico para as sexualidades periféricas, bem como a invenção da categoria médica da homossexualidade fará com que o homossexual passe ser alvo de uma “[...] investigação sistemática num vasto leque de campos discursivos, incluindo a demografia, a educação e o direito, que estavam preocupados em proteger a saúde e a pureza da população.” (SPARGO, 2006, p. 18). Como não interessava mais saber os detalhes da vida sexual do casal monogâmico burguês, seus hábitos, suas formas, o que passará a ser o alvo do dispositivo da sexualidade serão as sexualidades periféricas, seus prazeres polimorfos e perversos. Desse modo, Foucault alertará para uma vinculação que, até então, não havia sido explicitada: a relação entre poder-saber-desejo. Este vínculo passará, no interior do dispositivo da sexualidade, a

¹²⁷Conforme já explicitiei no item 1.3 desse trabalho, o biopoder, de que nos fala Foucault (2001a, 2002b), se coloca como uma espécie de controle sobre o problema que é a *população*, um problema ao mesmo tempo econômico, político, científico e biológico, que precisa ser controlado - estimulando a vida ou ignorando a morte - para que, estrategicamente, se regule e normatize, de modo especial, as sexualidades, já que o está em jogo é o controle da natalidade, das formas de procriação, das doenças, da vida saudável: “Eu creio que, se a sexualidade foi importante, [no século XIX] foi por uma porção de razões, mas em especial houve duas: de um lado, a sexualidade, enquanto comportamento exatamente corporal, depende de um controle disciplinar, individualizante, em forma de vigilância permanente [...] e, depois, por outro lado, a sexualidade se insere e adquire efeito, por seus efeitos procriadores, em processos biológicos amplos que concernem não mais ao corpo do indivíduo mas a esse elemento, a essa unidade múltipla constituída pela população. (FOUCAULT, 2002, p. 300).

balisar, a servir de modelo, a constituir o lugar privilegiado de onde sairia a referência de normalidade. Por meio desse vínculo, ainda, é que, no ocidente, a partir do Cristianismo, o sexo passou a ser examinado, vigiado, confessado e transformado em discurso, bem como elevado à instância por meio da qual a verdade sobre os sujeitos seria estabelecida. Ao fazer tal explicitação, Foucault não só mostrará as consequências dessa hermenêutica do desejo no campo da produção das sexualidades desviantes, como também colocará em questão a própria noção de poder, deslocando, assim, as concepções que o tomavam em termos de repressão.

Pois se o poder só tivesse a função de reprimir, se agisse apenas por meio da censura, da exclusão, do impedimento, do recalcamento, à maneira de um grande super-ego, se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria muito frágil. Se ele é forte, é porque produz efeitos positivos a nível do desejo – como se começa a conhecer – e também a nível do saber. O poder, longe de impedir o saber, o produz. (FOUCAULT, 2004, p.148).

A partir de Foucault será possível pensar que a ideia de poder como algo que só faz reprimir apoia-se numa vontade utópica que, bem ou mal, sustenta retóricas que pregam a libertação por meio da revolução. Pensar o poder em termos de repressão, ou pensar que fomos/somos reprimidos sexualmente, só colaboraria com a ilusão de que é possível transgredir, romper com a interdição, o que alimenta o sonho de quem acredita ser possível libertar-se totalmente do poder. Ao contrário disso, Foucault nos lembra que o poder não parte de um centro, não está num lugar só, não se concentra em polos. Ele é a multiplicação de saberes e tecnologias que surgem de vários lugares e organizam-se de diferentes modos, sempre a interceptar os corpos e o sexo com seus mecanismos de produção da verdade. Esse imbricamento entre poder e desejo de que fala Foucault foi fundamental para que as primeiras teóricas *queer* pudessem desenvolver suas análises posteriormente.

Foi, então, a partir das contribuições de Derrida e Foucault explicitadas acima que outras autoras como Eve K. Sedgwick¹²⁸, David Halperin¹²⁹, Steve Seidman¹³⁰, Tasmin Spargo¹³¹, Judith Butler¹³² e, mais recentemente, Suzanne Luhmann¹³³, Judith

¹²⁸ Ver Sedgwick (1985, 1990, 2007).

¹²⁹ Ver Halperin (2007).

¹³⁰ Ver Seidman (1995, 2002).

¹³¹ Ver Spargo (2006).

Halbestam¹³⁴, Virginie Despentes¹³⁵, Beatriz Preciado¹³⁶, só para citar algumas, iniciarão seus projetos de construção de uma proposta teórica que considerasse o pensamento *queer* como elemento central de suas análises.

A política queer está estreitamente articulada à produção de um grupo de intelectuais que, ao redor dos anos 90, passa a utilizar este termo para descrever seu trabalho e sua perspectiva teórica. Ainda que esse seja um grupo internamente bastante diversificado, capaz de expressar divergências e de manter debates acalorados, há entre seus integrantes algumas aproximações significativas. (LOURO, 2001b, p. 546).

Dentre as intelectuais desse grupo citado acima, talvez seja o texto de Sedgwick, denominado *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, de 1985, um dos marcos mais importantes na constituição dos estudos *queer*, uma vez que nessa obra há um deslocamento importante: ao escapar da análise meramente oposicionista entre homens e mulheres, Sedgwick conseguiu mostrar a relação que havia entre a misoginia e a homofobia, trazendo à tona, portanto, uma questão que ia além das análises heterossexistas de então. Mesmo que o trabalho de Sedgwick não possibilite um rompimento total dessa oposição, ele “[...] começou a revelar as maneiras pelas quais o enorme privilégio conceitual da heterossexualidade está entrando numa ampla gama de discursos.” (SPARGO, 2006, p.44). Isso fez com que aparecesse “[...] o quanto a promoção de uma heterossexualidade normativa depende de uma homossexualidade estigmatizada.” (SPARGO, 2006, p.44).

No que concerne ao impacto que a Teoria *Queer* trouxe para o campo da educação, especialmente no contexto brasileiro, deve-se marcar que uma das primeiras referências ao termo apareceu num livro chamado *Documentos de Identidade: uma introdução às teorias do currículo*, de Tomaz Tadeu da Silva, publicado em 1999. Vindo de outros campos do saber, como os Estudos Culturais, estudos da diferença e estudos foucaultianos, Tomaz Tadeu da Silva, juntamente com Alfredo Veiga-Neto e outros nomes começaram a pensar a educação dissociada do pensamento crítico/materialista que, até então, pautava as pesquisas nessa área.

¹³² Para essa questão, ver especialmente, dentre as obras da autora, Butler (1999, 2003).

¹³³ Ver Luhmann (1998).

¹³⁴ Ver Halbestam (2008).

¹³⁵ Ver Despentes (2007).

¹³⁶ Para essa questão, ver especialmente, dentre as obras da autora, Preciado (2002, 2005, 2009, 2011).

Desse modo, o pensamento pós-estruturalista (e os campos que se desdobraram dele) foi fundamental para que outros trabalhos pudessem emergir na dimensão das teorizações *queer*, bem como pudessem iniciar, por aqui, a construção de uma teorização educacional visando o questionamento dos processos de normalização e de inclusão que a escola tão eficazmente tem promovido. Nesse sentido, é possível dizer que os estudos *queer* entram no Brasil pela porta da educação, já que, algum tempo depois, em 2001, Guacira Lopes Louro publica o texto *Teoria Queer – uma política pós-identitária para a educação* na *Revista de Estudos Feministas*, tornando-se um dos primeiros textos a tratar desse campo em terras brasileiras. Mais tarde, outras autoras como Richard Miskolci, Larissa Pelúcio, Berenice Bento (na Sociologia), Maria Rita de Assis Cesar e Dagmar E. Estermann Meyer (na Educação), dentre outros nomes, passarão, também, a utilizar aportes da Teoria *Queer* em suas pesquisas.

Diante desse quadro, os estudos *queer* vêm à tona como forma de dar resposta às análises que até então se circunscreviam unicamente à oposição homem x mulher, bem como à descrição das experiências sexuais ditas de minoria¹³⁷ que, apesar de terem promovido deslocamentos importantes, não chegavam a destituir as relações hierárquicas estabelecidas por esse raciocínio heterossexista. Em lugar disso, os estudos *queer*, em seu contexto de surgimento, sinalizavam para a possibilidade de pensar os processos pelos quais se produzem experiências socialmente estigmatizadas, a partir da crítica ao que se convencionou chamar de heteronormatividade¹³⁸, termo

¹³⁷ É importante dizer que, hoje em dia, essa noção de “minorias” já não responde suficientemente para explicar os processos de normalização aos quais determinados grupos sociais estão submetidos. Muito forte nos anos 1970, esse termo funcionou durante muito tempo para criar uma concepção e uma política que tomava gays e lésbicas como um grupo minoritário que, em função de suas especificidades, precisavam de direitos e proteção específicos. Isso fez com que grupos gays e lésbicos se aproximassem daquilo que algumas autoras vão chamar de “racialização” do movimento homossexual, reforçando as políticas identitárias como alternativa de reivindicação. Como diz Spargo (2006), “[...] o modelo de liberação através da transformação do sistema deu lugar, no final dos 1970, a uma concepção diferente da política gay e lésbica, mais próxima do que conhecemos como modelo ‘étnico’. Esse modelo apresentava gays e lésbicas como um grupo minoritário distinto, igual mas diferente, e trabalhava para conseguir direitos iguais e proteção legal dentro da ordem existente.” (p.27).

¹³⁸ Para Miskolci, heteronormatividade pode ser entendida como um desdobramento do próprio dispositivo da sexualidade, isto é, “[...] uma denominação contemporânea para o dispositivo histórico da sexualidade que evidencia seu objetivo: formar todos para serem heterossexuais ou organizarem

usado pela primeira vez por Michael Warner, em 1991¹³⁹. O conceito de heteronormatividade, pode-se dizer, surge como uma espécie de desdobramento da noção de heterossexualidade compulsória, desenvolvida por Adrienne Rich, e da noção de sistema sexo/gênero,¹⁴⁰ elaborada por Gayle Rubin.

A noção de heterossexualidade compulsória¹⁴¹, desenvolvida por Rich (1993), foi importante como primeiro questionamento da heterossexualidade como algo não natural e como elemento organizador da vida social - mesmo que, à época, sua análise fosse permeada por uma noção, de certa forma, vinculada ao pensamento materialista¹⁴² -, em que a tônica recaía menos sobre o questionamento das práticas de normalização e mais sobre o argumento da necessidade de se romper com a heterossexualidade como modelo dominante de sexualidade, contra o qual haveria de combater quem, de alguma forma, enquadrava-se como dominado. Isso gerava um complicador, que era pensar as formas ditas dominadas como elementos externos aos processos geradores de normalização que, em muitos casos, são reproduzidos também pelos próprios sujeitos homossexuais¹⁴³. Essa reprodução, paradoxalmente e

suas vidas a partir do modelo supostamente coerente, superior e “natural” da heterossexualidade.” (MISKOLCI, 2009, p. 156-157).

¹³⁹ Ver Warner (1993).

¹⁴⁰ Para Rubin, sistema sexo/gênero é um constructo por meio do qual é possível transformar a sexualidade biológica em produtos da atividade humana. No entanto, como o interesse de Rubin era questionar a subordinação social da mulher diante das situações materiais, não há, em seu argumento, uma preocupação com os objetos textuais/discursivos que transformam não só o gênero, como também o sexo, num produto da cultura, como mostrarão outras autoras mais tarde.

¹⁴¹ Essa noção foi desenvolvida por Adrienne Rich num texto que se tornou clássico entre os estudos gays e lésbicos: *Compulsory heterosexuality and lesbian existence*, publicado originalmente em 1980.

¹⁴² A lista das teóricas *queer* é bastante controversa, uma vez que há sobre alguns nomes um certo dissenso em relação a enquadrá-los como *queer*. É o caso de algumas feministas radicais, como Adrienne Rich (1993), Gayle Rubin (1993) e Monique Wittig (1993) que, mesmo flertando em certa medida com Foucault, guardavam metodologicamente uma aproximação mais materialista. Sobre Wittig, em particular, dirá Preciado ao analisar a recepção de sua obra no contexto francês: “Para empezar, me gustaría volver sobre las diferencias fundamentales que existen entre teoría queer y la lectura lesbiana radical de la obra de Wittig dominante en el contexto francés. Cómo podemos sacar partido de una lectura queer de su trabajo. Dicho de otro modo, como leer Wittig fuera de un marco materialista. Se trata de dar un paso atrás, pero también un paso en otra dirección, para encontrar en los textos políticos de Wittig el sentido de una revolución que está teniendo lugar. Wittig contra wittigianismo separatista. Wittig contra Wittig y con la teoría queer. Y por último, Wittig contra la teoría queer y con un materialismo radical queer.” (PRECIADO, 2005, p.112-113).

¹⁴³ Cabe aqui, apenas como exemplo, explicitar formas de relação entre pessoas do mesmo sexo, sejam sexuais ou afetivo-amorosas, que reproduzem, de certa forma, um modelo heterossexual de relação, seja pela excessiva ênfase dada aos papéis de “ativo” e “passivo”, em que a figura do segundo sempre se associa ao feminino, enquanto que a figura do primeiro refletiria o masculino, seja pelo tipo de casamento gay que se reivindica, ou, ainda, seja pelas formas de comportamento ou de “estilo de

não raras vezes, acaba por fortalecer, em certa medida, a dicotomia heterossexual x homossexual, bem como todos os eventos de violência e exclusão gerados por ela.

Nesse sentido,

[...] teóricos e teóricas [*queers*] afirmam que a oposição [heterossexual x homossexual] preside não apenas os discursos homofóbicos, mas continua presente, também, nos discursos favoráveis à homossexualidade. Seja para defender a integração dos/as homossexuais ou para reivindicar uma espécie ou uma comunidade em separado; seja para considerar a sexualidade como originariamente 'natural' ou para considerá-la como socialmente construída, esses discursos não escapam da referência à heterossexualidade como norma. [...] Segundo os teóricos e teóricas queer é necessário empreender uma mudança epistemológica que efetivamente rompa com a lógica binária e com seus efeitos: a hierarquia, a classificação, a dominação e a exclusão. (LOURO, 2001b, p. 549).

Em vista disso, a constituição de uma crítica à heteronormatividade¹⁴⁴ foi (e tem sido) fundamental para que outras pensadoras, inclusive Judith Butler, pudessem criar seus constructos teóricos, bem como mostrar que, antes de ser apenas uma forma de desejo¹⁴⁵, a heterossexualidade é um sistema regulador do desejo de maneira geral.¹⁴⁶ Assim, ao questionar a heterossexualidade e seus pressupostos de organização social, bem como os fundamentos que a mantém operando, o questionamento da heteronormatividade será capaz de fazer perceber os mecanismos contemporâneos de produção da norma de gênero e sexual, bem como de fazer entender por quais caminhos têm se dado as operações de controle de corpos, práticas sexuais e afetivo-amorosas, não apenas de pessoas heterossexuais, mas também - e eu diria, sobretudo - de sujeitos homossexuais. A crítica à heteronormatividade trouxe, portanto, aos estudos *queer* um argumento indispensável: a necessidade de pensar formas de desconstrução tanto da

vida gay" adotados socialmente por determinados grupos ou sujeitos LGBT.

¹⁴⁴ Mesmo havendo autoras que usam ambas expressões (heterossexualidade compulsória e heteronormatividade) como sinônimos ou, no mínimo, sem fazer muita distinção entre elas, como é o caso de Louro (2001b), que usa a expressão "heteronormatividade compulsória", acho importante frisar essa diferença, uma vez que a noção de heteronormatividade se articulará de forma mais eficiente com as análises que questionam o predomínio da heterossexualidade como instância a partir da qual se desdobram os mecanismos de controle e de normalização de corpos e de práticas sexuais e afetivo-amorosas. Pode não ser uma questão central essa distinção, mas, ao fazê-la, penso ser possível explicitar melhor as formas pelas quais foi possível para Judith Butler e outras autoras desenvolverem suas análises.

¹⁴⁵ Para uma genealogia do desejo homossexual, ver Hocquenghem (2009).

¹⁴⁶ Para uma análise mais detalhada da construção da ideia de heterossexualidade, ver também Alegre (2011).

heterossexualidade como da homossexualidade, uma vez que se ambos elementos são interdependentes e relacionados, a desconstrução de ambos seria fundamental para a subversão da norma sexual e de gênero, bem como para a criação de formas de contraconduta¹⁴⁷ face aos mecanismos de normalização, mecanismos esses, inclusive, que, dissimuladamente, sob o pretexto da inclusão, mascaram suas estratégias de controle e captura.

Desse modo, questionar a heteronormatividade permitirá problematizar as formas de produção da homossexualidade como elemento a ser capturado e trazido para o domínio da norma heterossexual, a fim de, em seu interior, normalizar-se nas retóricas inclusivas que estabelecem o que é correto, seguro, saudável, aceitável. Tais retóricas são capazes, através de um golpe bem armado, de fazer parecer inofensivo, a olhos menos sutis, o objetivo principal de tal projeto inclusivo: o de tomar, continuamente, a heterossexualidade como norma e referência a guiar corpos, práticas e vidas de todos os sujeitos, inclusive, corpos, práticas e vidas de homossexuais. Nada poderia ser, portanto, pelo menos da forma que eu vejo, mais excludente e violento que isso. Em vista desse fato, a produção de uma crítica da heteronormatividade se faz fundamental para o pensamento *queer*, pois será eficaz para mostrar as minúcias da norma heterossexual, uma norma que foi eficiente em criar um projeto de controle e captura que age sobre todos e do qual não escapam nem heterossexuais, nem homossexuais. Ambos enredados pela mesma teia de normalização, a produzir violência e exclusão indiscriminadamente, inclusive sobre si mesmos, sob o pretexto idílico e fantasioso que oferece a toda a gente a miragem da inclusão. No entanto, como toda miragem, é só chegar bem perto para ver se desfazer, a ponto de não sobrar nada além de areia, vento e dor, o oásis outrora prometido.

¹⁴⁷ Cabe dizer que, por contraconduta, não estou entendendo algo que seria externo ao poder, como já bem apontou Foucault (2001a). Ao contrário, penso aqui em contraconduta como força que emerge no interior das relações de poder e que, tal como ele, também aciona estratégias móveis e inventivas. Desse modo, pensar numa *atitude queer*, num *modo de vida queerizado* pode, talvez, constituir formas estratégicas de contraconduta, dado o seu caráter inventivo e subversivo, capaz de desviar da lógica identitária - que acaba se tornando parte do dispositivo da sexualidade - projetos de vida contra-sexuais. Essa ideia será retomada adiante.

É preciso considerar ainda, nesse empreendimento de questionamento e revisão das políticas identitárias e das retóricas de inclusão, o impacto que a Aids provocou. Ao surgir, por volta dos anos 1980, a epidemia começou a estimular a produção de medidas biopolíticas que reforçaram o saber-poder sobre o sexo e, por extensão, sobre a vida. Dessa forma, a síndrome passou a engendrar todo um saber que se debruçava no esforço de escancarar nossas sexualidades em busca das causas e efeitos do vírus. Estes saberes – visando o corpo, o uso deste corpo, os prazeres deste corpo – institucionalizava medidas preventivas de higiene sexual e toda uma campanha (que permanece até os dias de hoje) foi armada para convencer as pessoas a se prevenirem. Entra em cena a camisinha e com ela a plastificação do sexo. Neste processo, os homossexuais começam a ser alvo das flechadas dos saberes médico-científicos, que entendiam a Aids como uma doença ligada à homossexualidade, uma espécie de “peste gay”. A partir dessa acusação, a Aids se estabelecia, na década de 1980, como falha moral dos sujeitos homossexuais e cada vez mais a culpabilidade sobre a doença recaía sobre os ombros de gays, lésbicas, bissexuais e trans¹⁴⁸, já que, por estar associada ao comportamento sexual, via-se a doença como resultado de irresponsabilidade, prevaricação, despudoramento, obscenidades no exercício da sexualidade, reforçando a necessidade do casamento heterossexual/monogâmico como medida de impedimento do vírus.

Em resumo, salvo prova em contrário, o doente de Aids é culpado de sua doença. Se diante da fatalidade do câncer as pessoas sadias sentem pena, diante da Aids elas tendem a sentir raiva, a partir de um julgamento moral que a vê como *doença do corpo* resultante de uma *alma conspurcada*. (TREVISAN, 2002, p.437).

Daí a associar a homossexualidade como “portadora do mal” ou, melhor, como sendo o “próprio mal” foi só uma questão de tempo. Uma espécie de pânico

¹⁴⁸ *Trans**, com um asterisco no final, refere-se a todas as formas de identificação de gênero que não correspondem à causalidade compulsória “sexo cromossômico-gênero”, dentre elas, transexualidade, travestilidade, transgênero, cross-dresser, dentre outras. Esse termo tem sido usado pelo movimento trans* como um termo guarda-chuva para escapar das denominações classificatórias que sempre poderiam incorrer na exclusão de determinados grupos. Por mais que o termo guarde, ainda, relação com as políticas identitárias do nosso tempo, o trago aqui para evitar pulverizar, ainda mais, os nomes que instauram um corpo e um gênero para as pessoas trans. Mais informações sobre isso, em: <http://transfeminismo.com/trans-umbrella-term/>

moral¹⁴⁹ lançou-se ferozmente contra os homossexuais, por entendê-los como lascivos disseminadores da doença, inflando a homofobia e os expurgando do convívio social. O tesão homossexual passava, então, a ser risco de vida. Os anos de terror prosseguem e junto com eles o aumento da perseguição aos homossexuais. Uma cruzada foi criada na intenção de acabar com a Aids, o que incluía desde a tentativa de fechar as saunas gays, até investidas médicas de reversão da homossexualidade, com intervenções químicas, a fim de “heterossexualizar” homossexuais e, assim, diminuir o número de infecções, em uma espécie de ritual medieval de exorcismo, só que agora respaldado pelo discurso médico-psi. A retirada da homossexualidade do rol de doenças da OMS (Organização Mundial da Saúde) reverte um pouco este quadro e, nos anos 90, a Aids deixa de ser entendida (pelo menos em parte) apenas como se referindo à homossexualidade, muito por conta do aumento sistemático de contágio pelo vírus em pessoas heterossexuais. Porém, o estigma da doença e sua ligação a comportamentos sexuais promíscuos, desviantes, ou, como se diz, de “risco”, ainda persiste fortemente. Paradoxalmente, foi esse deslocamento da figura empírica do homossexual para uma ideia de “comportamento sexual” que possibilitou, mais tarde, a organização de grupos de luta contra a Aids menos engessados numa lógica identitária e mais abertos a uma experiência ligada a práticas sexuais, o que será fundamental para o pensamento *queer* posteriormente.

Todavia, se a Aids trouxe consigo todo um aparato de inibição das práticas homossexuais, ela cumpriu também o papel de disseminadora da visibilidade de lésbicas, gays, bissexuais, trans*. Por causa do HIV muito se falou sobre a homossexualidade, muito se esclareceu, muito se confundiu, preconceitos foram derrubados, outros se alavancaram, casamentos de fachada se desfizeram, outros assumiram gostar do mesmo sexo, muitos homossexuais deixaram de frequentar apenas saunas ou bares específicos, se bem que muitos também foram se deitar nos divãs de psicanalistas para confessar o seu prazer. O saldo disto tudo? A Aids, mais

¹⁴⁹ Sobre isso ver Miskolci (2007).

que reprimir a homossexualidade, gerou mais saberes sobre o “amor que não ousava dizer seu nome”.

Graças a ela [à Aids], as escolas, as famílias, a mídia, os políticos e, pasmem!, até as igrejas mais reticentes foram obrigadas a se engajar com maior ou menor energia, numa generalizada (porque compulsória, sem escolha) campanha em busca dos meandros da sexualidade, essa esfinge que insolentemente exigia: “decifra-me, ou te devorarei”. A sociedade passou a debater amplamente argumentos a favor e contra sexo anal, sexo oral, perversões, quantidade de parceiros/as, uso de camisinha, sexo seguro, doenças venéreas, métodos anticoncepcionais, casamento entre pessoas do mesmo sexo, convivência ou não da adoção de crianças em famílias não-padronizadas etc. (TREVISAN, 2002, p. 463)

Diante disso, a epidemia da Aids acabou por reconfigurar as coalizões de esforços contra a homofobia. Em função dela, uma ideia de identidade (ou gay, ou lésbica, ou trans*) acabou cedendo, em certa medida, espaço para que determinados grupos ao invés de se organizarem politicamente em torno de características sexuais em comum, passassem a compor grupos cujo objetivo era o compromisso de combate à opressão e a violência que os aparatos biopolíticos estabeleciam acerca dos corpos e das práticas sexuais desviantes sob o pretexto de inclui-los. Nos Estados Unidos, especialmente, grupos foram organizados para combater a discriminação em torno das pessoas com Aids, especialmente diante de uma certa recusa governamental em apoiar medidas de combate à epidemia. O mais famoso deles ficou conhecido como ACT UP, que organizou várias ações e protestos, “[...] invadindo a bolsa de Nova York, bloqueando a Golden Gate Bridge e interrompendo a transmissão de telejornais da CBS.” (SPARGO, 2006, p.33). Já no Brasil, ao contrário do que aconteceu nos Estados Unidos, em função da estrita relação de parceria que desde muito cedo se estabeleceu entre movimentos sociais e Estado, aconteceu o que Larissa Pelúcio (2009) chama de “SIDAdanização”, isto é, a Aids passa a ser usada como elemento catalizador das biopolíticas de promoção da cidadania e, portanto, da inclusão dos homossexuais na esfera social.¹⁵⁰

De um jeito ou de outro, a Aids reconfigurou a forma de organização de determinados movimentos contra as estratégias de captura das subjetividades

¹⁵⁰ Sobre o impacto que a epidemia da Aids teve no contexto Brasileiro, ver também Santos (2002).

homossexuais, ao mesmo tempo que fez perceber os limites que os saberes sobre as identidades engendravam. Dessa forma, entra em jogo, com a epidemia, não só o controle de identidades específicas exclusivamente, mas também o controle de práticas sexuais e afetivo-amorosas que punham sob ameaça um projeto heteronormativo maior: colocar em perigo a própria heterossexualidade e seus contratos de gênero, sexuais e matrimoniais. Esse descentramento provocado pelas forças de resistência à Aids foi também importante para o pensamento *queer*, uma vez que, por meio delas, foi possível ampliar as formas de questionamento da organização identitária e a maneira de conceber as identidades e seus limites, bem como reconfigurar a figura empírica do homossexual em termos de corpos e práticas.

- Que quer o *queer* com Judith Butler?

Talvez não seja demais dizer, como afirma, por exemplo, Spargo (2006), que *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Indentity*, de Judith Butler, publicado em 1990, seja o livro mais importante para a constituição do pensamento *queer*¹⁵¹. Ampliando, criticando e criando outras possibilidades sobre trabalho iniciado por Foucault, Butler irá, ao relacionar a obra foucaultiana com as teorias feministas de gênero¹⁵², propor uma nova abordagem para questionar as formas de produção normativas de gênero e da heterossexualidade. Butler aproveitará as pistas de Foucault em torno de como se constituiu na modernidade uma noção de sexualidade para, a partir daí, trançar esse aporte foucaultiano com os trabalhos sobre gênero de então. Com isso, a autora criará uma tese central para os estudos de gênero e, conseqüentemente, para a Teoria *Queer*: a partir do argumento de Foucault de que a sexualidade é produzida discursivamente, Butler estenderá essa afirmação também para pensar as questões de gênero.

¹⁵¹ Conjuntamente com *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Indentity* é importante ver também Butler (1993, 2001). Além disso, ver a recém tradução de Louro do livro de Salih (2012), intitulada Judith Butler e a Teoria *Queer*.

¹⁵² Importante também lembrar dos trabalhos de Joan Scott e Linda Nicholson para a formulação e constituição do pensamento *queer*.

Eis que, assim, ela dá, como se diz, o “pulo do gato”, isto é, passa a considerar o gênero como uma produção discursiva, como efeito performativo. Com isso, ela desloca os postulados feministas da época, ao afirmar que não basta pensar em uma identidade de gênero feminina, por exemplo, pois essa lógica não chegaria a destituir a organização binária dos gêneros que sustentava, por consequência, as políticas identitárias feministas¹⁵³ que insistiam em estabelecer uma categoria “mulher” como base para suas ações teóricas e políticas. Esse sopro de sagacidade que Butler dá será fundamental para o pensamento *queer* posterior.

Como só isso já não fosse o bastante, Butler desenvolverá sua tese em momento em que a discussão em torno de categorias de gênero e sexo ainda se dava no sentido de marcar a diferença entre um e outro, um pensamento que ainda insistia em apregoar gênero (*gender*¹⁵⁴) como termo distintivo para sexo (*sex*). Mesmo que esse argumento tenha sido importante para rejeitar o determinismo biológico implícito em expressões como “sexo” ou “diferença sexual”, bem como para compreender que há uma construção histórica, social e cultural produzida sobre a biologia, que até então era tida como destino, era preciso dar um passo além. E foi o que Butler fez. Para deslocar esse argumento, de que o gênero era um constructo cultural que se estabelecia sobre o sexo – ainda entendido como algo natural – Butler irá dizer que o sexo também se faz/existe como tal a partir da codificação que fazemos dele via linguagem, ou seja, são os processos de significação que definem o suposto binarismo macho/fêmea.¹⁵⁵

¹⁵³ Como leitura introdutória, porém bastante apurada, à teoria feminista, cabe ver Dorlin (2009).

¹⁵⁴ O termo *gender* foi usado pela primeira vez como distintivo de *sex* pelas feministas anglo-saxãs, conforme Joan Scott (1995).

¹⁵⁵ Spargo (2006) argumentará – o que pode parecer polêmico em certa medida – que Butler, ao desenvolver a tese de que o sexo também é forjado na cultura e não apenas uma superfície sobre a qual se assentariam determinados traços sociais, deslocará o argumento de Foucault de uma suposta [...] metáfora ou figura do corpo como uma superfície na qual a história escreve ou imprime valores culturais. (p.51). De qualquer forma, penso que, independentemente disso, é inegável o fato de haver, no argumento de Butler, uma atmosfera foucaultiana indispensável, da forma como eu vejo, para a composição de sua obra, atmosfera essa, sem dúvida, que Butler ampliou, estendendo os domínios foucaultianos para compor uma análise que considerasse o corpo e o sexo como parte de uma genealogia da sexualidade.

Esta perspectiva destoe a afirmação de que somente sobre corpos masculinos pode se dar a construção de homens e vice-versa¹⁵⁶, ou seja, que a construção de mulheres seja entendida apenas em relação a corpos femininos.

Quando o *status* construído do gênero é teorizado como radicalmente independente do sexo, o próprio gênero se torna um artifício flutuante, com a consequência de que *homem* e *masculino* podem, com igual facilidade, significar tanto um corpo feminino como um masculino, e *mulher* e *feminino*, tanto um corpo masculino como um feminino. [...] Se o caráter imutável do sexo é contestável, talvez o próprio constructo chamado 'sexo' seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revele-se absolutamente nenhuma. (BUTLER 2003, p. 24-25).

Por isso é que não cabe dizer que o gênero se forja na cultura e o sexo se molda na natureza, como se este fosse uma espécie de terreno politicamente intocável, não maculado, onde/sobre o qual se ergueriam os agentes culturais. Insistir no sexo como elemento *a priori* só faz fortalecer o discurso que enrijece sua casca dual, garantindo, assim, que sua edificação binária permaneça sedimentada. Além disso, tomar o sexo como algo que recebe as marcas da cultura significa, no percurso deste processo, fazê-lo inexistir, uma vez que, assumidos pelo gênero, os significados sociais atribuídos ao sexo o tornam um local fantasioso, ou seja, o tornam somente linguagem.

Essa ideia de que a sexualidade seria dada pela natureza se apoia, segundo Louro (2001a), em uma concepção que se fundamenta na exterioridade do corpo, que seria usado por todos nós de igual maneira. Interessante é que Louro (2001a) vai dizer que nossa sexualidade “[...] envolve rituais, linguagens, fantasias, representações, símbolos, convenções” (p.11) que, de maneira alguma, dão ao sexo e ao corpo esses contornos naturais. Por isso, o gênero não pode ser, de maneira alguma, entendido como uma manifestação cultural que se assenta sob uma natureza - corporal ou sexual - pois o sexo é regulado pelas normas que determinam o

¹⁵⁶ Ao romper com a linearidade sexo cromossômico-gênero-desejo, que heteronormativiza o corpo e as práticas sexuais e afetivo-amorosas, Butler chamará a atenção para o caráter falível desse esquema, em que, mesmo diante da ilusória estabilidade identitária que a heteronormatividade conferiria inclusive à homossexualidade, fazendo-a corresponder coerentemente ao gênero e ao sexo cromossômico, casos como o de um homem lésbico ou uma mulher gay, ou ainda, casos de mulheres com pênis ou homens com vagina seriam completamente impensáveis para o projeto heteronormativo.

processo de significação da matéria, indicando, assim, quais são e quais não são os corpos que de fato importam. (BUTLER, 1993, 2001).¹⁵⁷

Nesse sentido, firmada na ideia de citacionalidade¹⁵⁸ de Derrida, é que Butler (1999, 2001, 2003), criou sua teoria da *performatividade*, ou seja, repetições e citações fora do contexto hegemônico, determinante, natural, que tentam romper com a normatização das práticas de gênero a partir de contra-discursos ao processo de normalização das identidades. Para a autora, portanto, a assunção de uma identidade de gênero/sexual, longe de se dar de maneira congênita, é imposta por mecanismos que compõem um “aparato regulatório” da heterossexualidade, conjunto de técnicas estas que estão dispostas e que reiteram a si mesmas através da produção discursiva do sexo, de modo que a assunção da sexualidade é, desde o começo, constituída da maneira como quer este aparato, esta lei reguladora dos corpos e das práticas de gênero/sexuais.

No entanto, a significação deste corpo que está submetido a esta lei não se faz necessariamente porque a lei o obriga a ser como é, mas sim porque a lei mobiliza ações que, através do acúmulo citacional que se repete, gera os corpos comandados por ela. Quer dizer que a norma regulatória age como um tipo de poder que ao marcar, diferenciar, classificar é capaz de produzir os corpos que controla, de modo que a materialização do sexo em um corpo não é simplesmente resultado de uma plástica estético-fisiológica, mas sim da reiteração discursiva que se impõe e interpela este corpo. Portanto, ao dizer “menina não pode jogar bola”, por exemplo, não se está simplesmente descrevendo um ato ou dando um conselho, mas sim se está inscrevendo no corpo as marcas que produzem a mulher da heteronormatividade: o corpo sexuado é criado, assim, através de forças políticas que geram um efeito

¹⁵⁷ Para um aprofundamento ainda maior sobre essa questão, bem como sobre a polêmica plantada por Bourdieu sobre a questão da performatividade, vale ver Navarro (2005).

¹⁵⁸ A ideia de citacionalidade derridiana é derivada de uma releitura da elaboração do conceito de Atos Performativos de Austin (1990), que estabelece como acontecem os processos de repetição na linguagem, a partir do argumento de que ao se proferir um enunciado, por exemplo, ao fazê-lo não se está simplesmente descrevendo o ato que se estaria praticando no momento da fala, mas sim se está construindo a própria ação. Neste sentido é que Derrida, tomando a escrita como um processo repetível, vai dizer que é justamente esta possibilidade que a linguagem tem de se reduplicar, mesmo que longe do produtor ou de um suposto interlocutor, que vai lhe permitir este caráter de independência.

discursivo que se reitera como natural e verdadeiro. O processo citacional, portanto, fará com que adquiramos uma determinada identidade através de determinados padrões comportamentais que fundamentam a norma de gênero. Isso significa dizer que não é a identidade de gênero que determina a forma como nos comportamos, senão é o inverso disso: é a repetição de determinados padrões de comportamento que nos faz assumir determinada identidade de gênero.

Desse modo é que:

[...] a performatividade dever ser compreendida não como um 'ato' singular ou deliberado, mas, ao invés disso, como prática reiterativa e citacional pela qual o discurso produz os efeitos que ele nomeia. [Portanto] as normas regulatórias do 'sexo' trabalham de uma forma performativa para constituir a materialidade dos corpos e, mais especificamente, para materializar o sexo do corpo, para materializar a diferença sexual a serviço da consolidação do imperativo heterossexual. (BUTLER, 2001, p. 154).

A teoria da performatividade de Butler foi, em vista disso, fundamental para o pensamento *queer*. Com ela, pode-se deslocar uma noção até então bastante estabelecida de que a identidade se dava *a priori* dos processos de reiteração e significação socialmente estabelecidos. No entanto, por ser um conceito bastante complexo, muitas leituras equivocadas surgiram da tese de Butler, especialmente aquelas que confundem performatividade com performance. Para a autora, gênero não é uma peça que alguém elege propositadamente representar. Nesse sentido, Butler alertará, especialmente em *Bodies that Matter*, livro posterior a *Gender Trouble*, que performance pressupõe um sujeito *a priori* que, num gesto deliberado, escolheria “encenar” uma determinada identidade. (BUTLER, 1993). Já a performatividade, ao contrário, coloca em xeque a noção mesma de sujeito ao mostrar que é o próprio ato performativo que instaurará um efeito de substância e estilizará, num corpo, as marcas de uma identidade X ou Y. Mesmo que o exemplo que Butler utilize para ilustrar seu argumento seja a figura *drag*¹⁵⁹ – e com isso, talvez, induzir a esse

¹⁵⁹ Um dos marcos fundamentais da constituição do universo *drag* foi retrato no filme *Paris is burning*, filme de 1990, dirigido por Jennie Livingston e que foi, inclusive, objeto de análise de Butler (1993). “Convertido em film de culto, esta película trajo aparejada una polémica alrededor de la cuestión de las prácticas e identidades excéntricas, y más particularmente de las prácticas ‘drag’ (literalmente travestismo). En el film, una de las sentencias clave de las *Drag Queens* es “be real”. Esta valorización de la realidad del género, ¿es compatible con su desnaturalización? ¿Participan estas prácticas en la subversión de las normas dominantes – de sexo, de “raza”, de sexualidad, de “clase” –, o contribuyen

equívoco – performatividade precisa ser entendida como uma espécie de diagnóstico das possibilidades de subversão e questionamento em relação aos processos heteronormativos que estabelecem ou fazem crer na necessidade de uma identidade coerente e traduzível diante do esquema de organização normativa dos gêneros. Ao tomar a *drag* como exemplo, Butler quis mostrar, justamente, o caráter artificial das identidades de gênero, sua dimensão discursiva e, portanto, fantasiosa, caricatural. Aliás, a *drag* é justamente isso: a hipérbole, a paródia, a estereotipação, a caricatura mobilizadas pelas *drags* catalisam, justamente, a chance de perceber o quanto a identidade de gênero não é derivada de uma natureza inteligível, ao contrário, “Lo que la *Drag Queen* performa en la exuberancia y subversión es exactamente equivalente a lo que hacemos todos los días cuando uno es “normalmente” hombre o mujer (DORLIN, 2009, p.102). A *drag*, portanto, mostrará o caráter artificial dos comportamentos generificados que são capazes de criar a necessidade de pertencimento a uma identidade de gênero, bem como radicalizará a tal ponto a experiência de gênero que desnaturalizará aquilo que costumeiramente era percebido como inevitável e irrevogável. Nesse sentido, o universo *drag*, com suas perucas, seu salto alto, suas próteses, seu silicone, sua purpurina, seus shows e seu escracho é capaz de mostrar a instabilidade dos corpos, a fluidez do sexo e o caráter nominal que transforma, por exemplo, uma criança em um ser dicotomizado em menina ou menino. A *drag* escancara a dimensão linguística da construção dos gêneros e faz ver como a nomeação trabalha para reiterar a heteronormatividade como condição de acesso a uma identidade coerente e estável. A *drag* explicita, ainda, as possibilidades de desestabilização das regras que definem a ideia de humano, na medida em que sua existência escorrega e escapa do domínio da linguagem que tenta instaurar a ordem nominal dos gêneros.

Assim, a teoria da performatividade de Butler detonará, feito granada, os fundamentos políticos e teóricos que se baseiam – e aqui, penso eu, ela se aproxima novamente de Foucault – no argumento de que é possível liberar-se de uma opressão

a la re-idealización de esas normas, en una relación de subyugación de los sujetos estigmatizados y marginalizados? Alrededor de ese documental, y de la polémica que siguió, también asistimos a una crítica de la nueva movida política y teórica queer, (re)aparecida en los años noventa en los Estados Unidos.” (DORLIN, 2009, p.93-94).

ou repressão de gênero ou sexuais. Em contrapartida, essa impossibilidade é fundamental para que se abram “[...] possibilidades de resistências e subversão que haviam sido obstadas pela política da identidade.” (SPARGO, 2006, p. 53).

Alinhando-se a esse pressuposto, dirá Louro:

Ao alertar para o fato de que uma política de identidade pode se tornar cúmplice do sistema contra o qual ela pretende se insurgir, os teóricos e as teóricas queer sugerem uma teoria e uma política pós-identitárias. O alvo dessa política e dessa teoria não seriam propriamente as vidas ou os destinos de homens e mulheres homossexuais, mas sim a crítica à oposição heterossexual/homossexual, compreendida como a categoria central que organiza as práticas sociais, o conhecimento e as relações entre os sujeitos. Trata-se, portanto, de uma mudança no foco e nas estratégias de análise; (2001b, p. 549).

Isso será, ao meu ver, fundamental para que o pensamento *queer* possa ganhar novas possibilidades de mobilização, novas estratégias de contraconduta, inclusive essa a que chamo de *atitude queer* ou *modo de vida queerizado*, conforme desenvolvo a seguir.

- Quando o *queer* encontra o cínico – ou sobre o ensaio de uma vida vivível

Mesmo que inicialmente a expressão *queer* tenha ganho, no contexto de seu surgimento, essa referência contestatória, a medida que escancarava as abjeções até então invisibilizadas por um estilo de vida gay branco e masculino, com o tempo foi possível perceber que “[...] o término *queer* se volverá objeto de reapropiación mercantil, de academicismo y estetización. Esta rápida *dolcegabанизación* do *queer* nos ayudaba a reconocer que no era posible ganar la batalla de la resignificación.” (PRECIADO, 2005, p.111).

Essa afirmação de Beatriz Preciado é muito relevante, uma vez que ela escancara os limites da própria teorização *queer*, os riscos que se corre em transformar o *queer* em uma identidade, bem como as estratégias que fagocitam o que de perturbador poderia haver no pensamento *queer*, transformando-o não mais que em uma celebração fashionista e gagaísta¹⁶⁰. Colado, portanto, a esse precioso

¹⁶⁰ Refiro-me, aqui, à cantora norte-americana Lady Gaga.

argumento preciadiano, é que arriscarei lançar, aqui, outras possibilidades de mobilização do pensamento *queer*, fazendo-o se distanciar desse momento atual, em que seu uso tem sido cada vez mais incorporado pela teorização e pelas lutas identitárias, para tentar supor não um mero retorno à sua significação inicial de fazer visíveis as abjeções face a um estilo de vida gay higienizado em sua branquitude e em seu machismo, mas sim para pensar como, no presente, é possível potencializar a força subversiva dessa *atitude* para provocar os necessários tensionamentos na lógica heteronormativa, bem como nas retóricas de inclusão que vendem a miragem de um mundo justo, harmônico, possível e feliz para todos.

Essa ideia é importante e é, em torno dela, que quero desenvolver o seguinte argumento: *queer*, da forma como penso, é antes de tudo, ou precisaria ser, uma *atitude*¹⁶¹, um *modo de vida* – a outra vida, a vida radicalmente outra. Aqui, penso eu, é onde se dá, de maneira mais particular, o encontro que proponho entre o pensamento *queer* e o cinismo, ou melhor dizendo, o lugar que me permite arriscar pensar a *atitude queer* como um traço contemporâneo do cinismo. Nesse sentido, não cabe supor a dimensão *queer* de uma vida constituindo uma categoria, constituindo um sujeito empírico, muito menos, constituindo algo como uma nova identidade no já volumoso alfabeto LGBT. Não se trata, pois, de colocar um “Q” no fim da sigla de modo a supor, na dança das letras¹⁶², mais uma identidade, uma “identidade *queer*”, que seria, por oposição, algo diferente da identidade gay, ou lésbica, ou trans* a reivindicar seu lugar ao sol e sua posição diante das políticas públicas para a diversidade sexual, por exemplo. Esse artifício descaracterizaria, ao meu ver, toda potencialidade, força contestatória e subversão *queer*, inibindo, por consequência, a possibilidade de fazer vibrar e explodir uma *atitude queer*, um *modo de vida queerizado*, uma vez que “[...] se *queer* é visto primariamente como a base para uma nova política de identidade, então também ele necessariamente irá excluir e restringir;” (SPARGO, 2006, p.36). Ao ser abrigado na seguridade de uma suposta identidade estável, reconhecível, previsível e familiar, o *queer* perderia seu caráter político mais

¹⁶¹ *Atitude*, aqui, tem a ver com a ideia de “atitude de modernidade”, descrita por Foucault (1995) e que foi explicitada anteriormente nesse trabalho.

¹⁶² Ver Fachinni (2005).

importante, isto é, o de fazer estranhar, confundir, desfamiliarizar, por meio do escândalo do seu corpo abjeto e de suas práticas sexuais e afetivo-amorosas não reconhecidas pela heteronormatividade, um modo de vida outro.

É esse, portanto, o ponto central: *queerizar* a vida, da forma como concebo, não é materializar empiricamente um certo modelo a ser seguido; não é, também, dar forma reconhecida a uma experiência que, ao estabilizar-se em uma identidade, passaria a compor o novo elemento da tabela, passível, inclusive, de descrição, escrutinação e decifração; não é, ainda, reivindicar a tradução estável e segura de um novo sujeito de direito que, ao sair de seu esgoto, emergiria limpo e inofensivo para disputar, como categoria unificada, ao lado de gays, lésbicas e trans*, seu reconhecimento e sua fatia do bolo.¹⁶³ Nada poderia ser mais *desqueerizador* que isso. *Queerizar* a vida precisaria significar uma coisa outra. Precisaria significar uma atitude obscena, estranha, uma atitude inconformada, não-conformada, desenformada, disforme em que, ao *queerizar-se*, essa vida fosse capaz de ensaiar outros modos de viver, modos de viver contra-sexuais, como diz Preciado, em que o desejo e suas categorias (seja homem ou mulher, seja cis¹⁶⁴ ou trans*, seja homossexual ou heterossexual) fossem substituídos em termos unicamente de *corpos* e *práticas*.

La contra-sexualidad no es la creación de una nueva naturaleza, sino más bien el fin de la Naturaleza como orden que legitima la sujeción de unos cuerpos a otros. La contra-sexualidad es. En primer lugar: una análisis crítico de la diferencia de género y de sexo, producto del contrato social

¹⁶³ Quero assinalar que, apesar da afirmação acima, não desconsidero a relevância e a importância das lutas identitárias como forma de reivindicação de direitos específicos aos sujeitos LGBT. Ao contrário, sei que no âmbito das lutas por direitos civis e jurídicos esse caminho tem se mostrado capaz de promover avanços significativos. De todo modo, penso também ser importante ensaiar uma crítica que, ao levar em consideração tais avanços, seja capaz de propor novas alternativas de conduta ética e política.

¹⁶⁴ O prefixo “cis”, que pode ser entendido como “mesmo lado”, tem sido usado para referir-se às pessoas que vivem em conformidade com a designação que lhes foi imposta a partir do esquema sexo cromossômico-gênero. A expressão, que tem sua origem um pouco incerta, foi incorporada às políticas e teorias trans* como forma de deslocar a centralidade imposta por uma cultura que, ao nomear determinados corpos como trans*, mantinha naturalizada as demais identidades de gênero que alinham-se ao sistema referência sexo/gênero e à heteronormatividade, dando a tais identidades, inclusive, determinados privilégios. Mesmo ainda preservando, de algum modo, uma nomeação que, no limite, acaba impondo uma identidade, penso que o uso do prefixo “cis” e suas formas derivadas “cisénero” e “ciséxuais” é importante para mostrar o caráter não natural e arbitrário da suposta correspondência entre sexo cromossômico e identidade de gênero. Sobre esse tema, ver: SIMAKAWA (Viviane V.) (2012). Mais informações em: <http://transfeminismo.com/o-que-e-cissexismo/>

heterocentrado, cuyas performatividades normativas han sido inscritas en los cuerpos como verdades biológicas [...]. En segundo lugar: la contra-sexualidad apunta a sustituir este contrato social que denominamos Naturaleza por un contrato contra-sexual. En el marco do contrato contra-sexual, los cuerpos se reconocen a sí mismos no como hombres o mujeres, sino como cuerpos parlantes y reconocen a los otros como cuerpos parlantes. Se reconocen a sí mismos la posibilidad de acceder a todas las prácticas significantes, así como a todas las posiciones de enunciación, en tanto sujetos, que la historia ha determinado como masculinas, femeninas o perversas. (PRECIADO, 2002, p. 18).

Destituir, portanto, do campo da sexualidade normativa uma noção de desejo que seria a materialização da verdade do sujeito, bem como abandonar a ideia de que seria preciso reintroduzir a homossexualidade no caminho da normalidade das convenções sociais para, assim, garantir seu ingresso no campo dos direitos e sua *viabilidade-moral-econômica* no campo do trabalho e do consumo, talvez permitiria uma inversão de posição fundamental: deixar de pensar em termos de uma inserção da homossexualidade num universo sexual e de gênero hegemonicamente já estabelecido para arriscar sonhar com a possibilidade de constituição de *vivências-homo*¹⁶⁵ que fossem, radicalmente, outras. Essas vivências a que me refiro talvez pudessem, a partir justamente de como se vive corpos e práticas sexuais específicos, isto é, justamente por meio do sexo, desviar-se da sexualidade normativa para criar outras relações entre as pessoas, imaginar outros escambos entre corpos, desenvolver outras práticas sexuais. Essas *vivências-homo* poderiam, ainda, serem capazes de inventar relações que não fossem meramente o símbolo de um escolha feita por um determinado grupo com identificações afins, mas sim que produzissem realmente formas diferentes de interação, completamente despretensiosas no que se refere à suplantação de outras formas interacionais já existentes e que, tampouco, quisessem nelas se transformar. Formas interacionais imprevisíveis, absolutamente radicais em sua despretensão em se tornarem viáveis e modelares, ao contrário, que fossem não

¹⁶⁵ *Vivências-homo* está sendo usado aqui como alternativa a um determinado conjunto de termos que, vinculados à noção de identidade, não seriam eficientes em traduzir o efeito linguístico pretendido: caracterizar o que seriam essas formas culturais capazes de ensinar modos de vida diferentes a partir do uso que se faz do corpo e de suas práticas. Como tais usos e práticas não se associam especificamente a uma identidade singular (ou gay, ou lésbica, ou bi, ou trans*), penso que *vivências-homo* pode ser mais abrangente no objetivo de dizer que tais usos e práticas, antes de serem propriedade de uma categoria específica, são atitudes possíveis de transversalizar e, portanto, esfumam as fronteiras entre as identidades.

mais que um exercício de um grupo com o objetivo de desvincular o sexo da sexualidade para, com isso, ensaiar relações em que o prazer fosse, unicamente, o catalizador dessas novas relações. Essa é a virada crucial: não pensar o desejo como algo *a priori*, anterior à prática, mas como algo que pode ou não surgir, para algumas, com a invenção de outras práticas sexuais, isto é, de outros prazeres. Como diz Foucault: “Creio que uma abordagem interessante seria fazer com que o prazer da relação sexual escape do campo normativo da sexualidade e de suas categorias, e por isso mesmo fazer do prazer o ponto de cristalização de uma nova cultura”. (2010h, p. 123). Assim, quem sabe, fosse possível pensar em outras *vivências-homo*, em que as relações entre as pessoas, seja por meio da amizade, como diz Foucault (2010b), seja por meio de outros jogos interacionais, pudessem constituir modos de vida diferentes, deflagradores de uma atitude transformadora diante dos horrores que nosso tempo tem assistido e que promovem, com violência e dor, o extermínio de culturas subalternas. Essas *vivências-homo* poderiam, ainda, ao tensionar a cultura sexual hegemônica, fraturá-la a tal ponto de provocar nela novas referências sem, contudo, ter a arrogante pretensão de absorvê-la ou eliminá-la.

Esse é o ponto, ao meu ver, que me faz ensaiar uma aproximação¹⁶⁶ entre o chamo de *atitude queer* com a atitude cínica descrita anteriormente nesse trabalho. Apesar de haver já uma sólida literatura sobre *Teoria Queer* no Brasil, conforme explicitiei anteriormente, essa abordagem que aproxima o que chamo de *atitude queer* dos últimos estudos de Foucault, especialmente de sua caracterização da vida cínica, não é um trabalho que tenha sido, até onde eu sei, feito. É, ao contrário, algo ainda a ser explorado e, bem por isso, é que lanço essa aposta, muito particular, de associação da experiência cínica descrita por Foucault (2011) com o pensamento *queer* contemporâneo, no sentido de marcar novas possibilidades de uso teórico e político da experiência *queer* em favor do que tenho denominado de *vida vivível*. Além do resgate da vida abjeta, que no cinismo se dá por meio da figura do cão tornada virtude e na *atitude queer* por meio de sua estranheza e abjeção tornadas um caminho

¹⁶⁶ Essa aproximação se constitui, da forma como tenho percebido, num campo extremamente fértil ainda a ser explorado e é justamente por isso que lanço essa aposta, muito particular, de associação da experiência cínica descrita por Foucault (2011) com a experiência contemporânea que tenho chamado de *atitude queer* ou *modo de vida queerizado*.

possível de vida, essa aproximação dá-se, também, no sentido da manifestação pública de certas práticas contra-sexuais, bem como – e principalmente – da constituição de outras *vivências-homo*, a partir da maneira de viver os corpos, os prazeres, os afetos e os amores. Se em seu processo de constituição o *queer* foi assumido como adjetivo confrontativo frente à respeitabilidade gay e lésbica; se em seu percurso de desenvolvimento essa adjetivação foi transformada em substantivo, a marcar fronteiras do que pode ser e do que não pode ser *queer*, o que proponho, agora, é seu redimensionamento para verbo. Como verbo, *queer* (*queerizar-se/queering*) está mais para a prática que para a teoria ou qualidade: *queer* como aquilo que se pratica – uma ação entre corpos, uma *atitude* diante da vida. Concebido, assim, *queer* não se constituiria em uma identidade, espécie de corporação empírica aglutinadora de sujeitos com características afins. Ao contrário, *queer* atravessaria, feito navalha a cortar o que vier pela frente, diferentes manifestações de vida, sejam essas vidas heterossexuais ou homossexuais, trans* ou cis, desde que haja nelas um trabalho ético, estético e político sobre si mesmas, a promover a necessária subversão da heteronormatividade, bem como um deslocamento impiedoso dos regimes políticos de inclusão neoliberais que associados congelam, feito nitrogênio líquido, corpos e práticas na lógica objetivadora e excludente das identidades. Para isso seria preciso pensar que

[...] as relações que devemos estabelecer conosco mesmos não são relações de identidade, elas devem ser antes relações de diferenciação, de criação, de inovação. É muito chato ser sempre o mesmo. Nós não devemos excluir a identidade se é pelo viés da identidade que as pessoas encontram seu prazer, mas não devemos considerar essa identidade como uma regra ética universal. (FOUCAULT, 2004a, p.262).

Mas, então, que práticas seriam essas capazes de afirmar essa força criativa, inovadora, essa *atitude queer*, esse *modo de vida queerizado*? Que práticas seriam capazes de tensionar a heteronormatividade e os regimes biopolíticos de inclusão neoliberal de nosso tempo? Que práticas seriam essas capazes de subverter a lógica identitária, pulverizando-a em incontáveis possibilidades de experimentação do corpo e dos prazeres? Que práticas seriam essas capazes de constituir outras *vivências-homo*, que não se sobreponham às demais nem se homogeneízem na cultura geral? Mesmo

correndo riscos e completamente em caráter de esboço, penso ser possível caracterizar, aqui, algumas dessas práticas.¹⁶⁷

A constituição, portanto, de um *modo de vida queerizado* poderia se dar, por exemplo, por meio da experimentação de outras possibilidades de uso do corpo e suas sujidades, como fluidos, líquidos e secreções; da desterritorialização das zonas erógenas do corpo, em que toda a pele, mucosas, pelos, sabores e cheiros fossem testados como áreas das quais se pode extrair gozo e prazer; da realização de incomuns práticas sexuais, em que os arranjos bipolares de ativo x passivo¹⁶⁸, pênis x ânus, pênis x boca, pênis x pênis, vagina x língua, vagina x vagina fossem subvertidos em favor de novas e inusitadas formas de contato, de toque, de conjunções e de penetrações, inclusive com objetos extra-corporais (PRECIADO, 2002); da constituição de imprevistas relações afetivo-amorosas, em que arranjos outros do que chamo de *vida íntima partilhada* fossem possíveis de acontecer sem serem capturados pela heteronormatividade ou pelos aparatos biopolíticos de controle e administração das formas convencionais de matrimônio. Essas experimentações todas que podem potencializar, a meu ver, uma outra *vivência-homo*, poderiam ser traduzidas em um gesto político de subversão da heteronormatividade e, com isso, contribuir para a constituição uma *atitude queer*, um *modo de vida queerizado*.

No que se refere às possibilidades de uso do corpo e suas sujidades, estou pensando em determinadas práticas sexuais, relativamente correntes e já bastante difundidas em alguns grupos, que incorporam elementos como saliva, suor, urina¹⁶⁹, sêmem e outras secreções como forma de produção de prazer.

¹⁶⁷ O exercício aqui é o de apenas tentar descrever algumas práticas que ilustrem esse *modo de vida queerizado*, o que não significa que não haja outras práticas desconhecidas, ainda pouco difundidas e pouco acessadas, que também ensejam esse objetivo.

¹⁶⁸ Tem usado, nas relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo, especialmente entre gays, a expressão *ativo* para designar aquele que penetra e *passivo* para designar aquele que é penetrado. Não raras vezes, essas figuras ainda se associam à ideia de que o ativo seria aquele mais masculino, o “homem” da relação, enquanto que o passivo seria aquele mais feminino, a “mulher” da relação. Inclusive, em função dessa associação, em muitos casos, refere-se a esse último como “passiva”, para fortalecer a suposta afeminação que estaria contida nele. No que se refere às lésbicas, essas expressões também são usadas, no sentido de marcar que quanto mais masculinizada for uma delas, mais “ativa” ela seria.

¹⁶⁹ O uso de urina em determinadas práticas sexuais também é conhecido como *watersports* e *golden shower*.

Figura 10 – Foto Mapplethorpe¹⁷⁰

Por *sujidade*, portanto, refiro-me a certos elementos que sempre foram associados à uma dimensão abeija do corpo mas que, redimensionados por uma *atitude queer*, podem funcionar como elementos dos quais é possível a extração de prazer e, portanto, ensaiar práticas contra-sexuais. (PRECIADO, 2002). Nesse sentido, o termo guarda relações com a análise que Preciado (2013), num texto chamado

¹⁷⁰ Essa fotografia e as demais que aparecem nas figuras 11, 13 e 14 foram reproduzidas a partir de Mapplethorpe (2007). Cabe lembrar que Mapplethorpe foi um importante fotógrafo norte-americano, um dos primeiros a tomar o universo sado-masoquista como cenário para seus registros e um dos primeiros artistas desse gênero a expor suas obras no MoMA de Nova Iorque. “As a person, Mapplethorpe lived along both dimensions of his art. He frequented the Wilder precincts of sexual expression. That general lifting of prohibitions opened up for exploration in the late 1960s, but he aspired to a code of conduct hardly typical of the times, somewhere between dandyism and gentlemanliness. The embodiment in Mapplethorpe’s work of these polarities – uninhibited and austere, dirty and pure, wild and disciplined – perhaps explain the undeniable power of his greatest images. It also explain why the work was and remains the focus of hostile criticism. However liberated he sexual mores of the age, they were hardly loose enough to accommodate as acceptable the sadomasochistic practices he celebrated. But neither did formal beauty to which his art aspired recommend him to the artistic establishment. However modern its content, its severe classicism seemed to consign it age.” (DANTON, 2007, p.311).

*Basura y Género: mear/cagar, masculino/femenino*¹⁷¹, faz dos banheiros públicos como lugar em que se processam o controle e a normalização de gênero e sexual. Para a autora, a maneira pela qual esses espaços públicos estão organizados, as diferenças arquiteturais entre banheiro feminino e masculino, bem como as formas interditas de acesso a tais lugares convertem-se numa maquinaria disposta a controlar e produzir identidades de gênero, a partir das medidas biopolíticas de controle dos dejetos humanos. Em suas palavras:

No vamos a los baños a evacuar sino a hacer nuestras necesidades de género. No vamos a mear sino a reafirmar los códigos de la masculinidad y la feminidad en el espacio público. Por eso, escapar al régimen de género de los baños públicos es desafiar la segregación sexual que la moderna arquitectura urinaria nos impone desde hace al menos dos siglos: público/privado, visible/invisible, decente/obsceno, hombre/mujer, pene/vagina, de-pie/sentado, ocupado/libre... (PRECIADO, 2013).

Em vista disso, ao usar o termo *sujidade* quero estabelecer, justamente, a possibilidade de subversão desses regimes biopolíticos que, com suas estratégias de controle dos espaços públicos destinados aos banheiros, por exemplo, produzem isso a que Preciado chama de esquema “basura>gênero”, ou “sujeira>gênero” e que transforma a liberação de dejetos humanos numa economia infalível de produção de identidades de gênero/sexuais. *Sujidade*, portanto, é uma ideia que pode ir além, simplesmente, da incorporação de elementos pouco usuais nas relações sexuais. Mais que isso, pode significar a explicitação de uma dimensão interdita da vida que, historicamente, tem sido usada para reafirmar as biopolíticas de gênero mas que pode, ao subverter tais interdições, escancarar a vida naquilo que ela tem de mais repulsivo e abjeto e, com isso, esboçar novos modos de viver o corpo e suas práticas.

Evidentemente que, apesar dos riscos envolvidos nesses usos do corpo e no sexo sem proteção, penso que não cabe a mim questionar, nesse momento, as possíveis consequências dessas práticas em termos de transmissão de doenças ou algo parecido, já que são práticas consentidas, realizadas entre sujeitos adultos.

¹⁷¹ Apesar de haver na Internet traduções desse texto para a Língua Portuguesa, trago, no apêndice dessa tese, uma tradução nova e inédita do texto, uma vez que as traduções que circulam na web possuem, em grande parte dos casos, problemas textuais/linguísticos, bem como cortes de determinadas passagens do texto.

Também, é bom frisar, não estou dizendo ou recomendando que tais práticas generalizem-se em um modelo a ser seguido por todas, até porque isso seria demasiado equivocado diante do argumento central dessa tese. Desse modo, não se trata nem de julgar, nem de recomendar absolutamente nada, uma vez que, diante das infinitas possibilidades de produção de prazer, o que aparece acima são só algumas delas. Trago esses exemplos, aliás, para provocar uma problematização capaz de fazer considerar que outras alternativas de uso do corpo são possíveis e que, a despeito de qualquer julgamento, elas podem funcionar como ensaio para a constituição de novas formas de prazer e, portanto, de um outro modo de vida. Exemplo, talvez, mais atual desse conjunto de práticas seja aquilo que tem sido chamado de *barebacking*¹⁷², em que seus praticantes estabelecem códigos bastante rígidos e regras bem específicas para a realização de sexo sem uso de camisinha ou qualquer elemento que não seja apenas aquilo que o corpo seja capaz de produzir. Tais praticantes reúnem-se em clubes específicos para isso ou, o que tem sido mais comum, organizam-se em sites de relacionamento na Internet¹⁷³, cujo propósito é justamente congregar adeptos dessa prática. Nesses sites, não raras vezes, é possível constatar, em vários perfis, que seus usuários dizem estar ali não simplesmente em busca de sexo casual; antes, estão lá para tentar encontrar, como eles, pessoas dispostas a fazerem parte de um “outro estilo de vida”.

No que concerne à desterritorialização das zonas erógenas do corpo e da realização de práticas sexuais incomuns, cabe salientar que tal investimento começou ainda com o sado-masiquismo (S/M)¹⁷⁴ e outras práticas como *leather*¹⁷⁵, *bondage*¹⁷⁶,

¹⁷² *Barebacking* é uma expressão que originou-se do que, em português, poderia ser traduzido como “cavalgar sem sela”. No contexto das práticas sexuais, o termo tem sido usado para designar relações sexuais realizadas sem uso de preservativo entre sujeitos soroconcordantes ou sorodiscordantes. Para um detalhamento sobre esse assunto ver também Dias; Vieira; Santos (2004), Oltramari (2005).

¹⁷³ Um dos sites mais famosos sobre isso é o <http://www.barebackrt.com>

¹⁷⁴ Mesmo que, em certa medida, a prática de SM esteja hoje capturada pelos dispositivos biopolíticos de controle do sexo, uma vez que sua espetacularização e mediação tenha contribuído para torná-la fashion, um elemento da moda, seja no show business, seja na proliferação de sites que se propõem a ensinar como fazer SM para apimentar a relação do casal heterossexual/monogâmico, é inegável que suas práticas provocaram – e ainda provocam em vários contextos – distensões importantes não só nesse processo de desterritorialização das zonas erógenas do corpo, como também no próprio questionamento da heteronormatividade e seus postulados do que seriam práticas sexuais corretas e legítimas. Sobre SM, um texto clássico é o de Rubin (1981). Além desse, ver Pulet (2005) e Foucault (2010f).

*gang bang*¹⁷⁷, bem como com práticas em que o pênis cede seu lugar de figura penetradora a outras partes do corpo ou a objetos. Talvez o caso mais polêmico disso seja o *fist-fucking*, em que um dos praticantes se deixa penetrar pelo punho/antebraço do outro. “En el caso del *fist-fucking*, queda bien claro que su finalidad es la producción de placer. Los practicantes pueden jugar horas y horas sin necesidad de correrse, o incluso de tener una erección.” (PULET, 2005, p.218).



Figura 11 – Foto Mapplethorpe

¹⁷⁵ *Leather*, couro em inglês, quer representar práticas em que o uso do material é um dos elementos principais, seja nas roupas, seja nos acessórios que, fabricados em couro, possibilitaram a realização de inúmeras práticas sexuais.

¹⁷⁶ *Bondage* é um tipo de prática sexual em que o prazer consiste em amarrar/ser amarrado ou imobilizar de alguma forma o parceiro com uso de determinados artefatos, como cordas, correntes, algemas em que a penetração nem sempre é consequência.

¹⁷⁷ *Gang Bang* representa um conjunto de práticas em que o sexo é realizado por mais de duas pessoas ao mesmo tempo, geralmente, aliás, realizado por um grande número de pessoas concomitantemente, em que todos os corpos envolvidos estão lá para, em grupo, extrair prazer um dos outros.

Além disso, o *fist-fucking* pode ser considerado um dos elementos fundamentais da dessacralização do ânus¹⁷⁸, “[...] un ejemplo de alta tecnología contra-sexual. Los trabajadores de ano son los nuevos proletarios de una posible revolución contra-sexual.” (PRECIADO, 2002, p.27). Esses movimentos contra-sexuais de desterritorialização das zonas erógenas do corpo iniciados pelo S/M ganham, agora, novos contornos com a adoção de incontáveis instrumentos, próteses, brinquedos e acessórios disponíveis como complementos ou, até mesmo, como substitutos de órgãos genitais/biológicos considerados, até então, os únicos representantes capazes de produzir prazer. Esses artefatos todos podem ser sintetizados na figura do dildo¹⁷⁹ e de uma, como diz Preciado, “dildotectónica” a compor uma “dildotopia”.

La DILDOTECTÓNICA es la contra-ciencia que estudia la aparición, la formación y la utilización del dildo. Localiza las deformaciones que inflige el dildo al sistema sexo/género. Hacer de la dildotectónica una rama prioritaria de contra-sexualidad supone considerar el cuerpo como superficie, terreno de desplazamiento y de emplazamiento del dildo. Debido a las definiciones médicas y psicológicas que naturalizan el cuerpo y el sexo (según las cuales el dildo sería un simple “fetiche”), esta empresa resulta con frecuencia difícil. Desde el punto de vista heterocentrado, el término DILDOTECTÓNICA puede designar cualquier descripción de las deformaciones y de las anomalías detectables, a simple vista, en un solo cuerpo o en varios cuerpos que follan con, o utilizando, dildos. La DILDOTECTÓNICA se propone localizar las tecnologías de resistencia (que por extensión llamaremos “dildos”) y los momentos de ruptura de la cadena de producción cuerpo-placer-beneficio-cuerpo en las culturas sexuales hetero y queer. (PRECIADO, 2002, p. 41).

Esses deslocamentos das zonas erógenas provocados por isso que Preciado chama de contra-sexualidade, sinalizam para a capacidade dessas práticas “dildotectónicas” de destituir do corpo sua natureza prioritária, incorporando outros elementos em sua superfície, bem como hibridizando-o, a ponto de estender seus contornos para fora da carne, embaralhando, assim, seus lugares originalmente reconhecidos como fontes de prazer. Essas desterritorializações apontam, ainda, para

¹⁷⁸ Sobre esse tema ver também Sáez; Carrascosa (2011).

¹⁷⁹ *Dildo* refere-se a um objeto, geralmente (mas não sempre) em formato de pênis, que pode ser elétrico ou não, usado para penetração anal ou vaginal. No contexto do meu argumento, *dildo* pode ser ainda partes do corpo (como dedos, mãos, braços, pés) que, ao deslocar do pênis seu lugar privilegiado como figura penetradora, funcionarão também como elementos produtores de prazer por meio da prática da penetração anal ou vaginal.

a possibilidade de pensar a produção do orgasmo não mais como a fonte única de prazer sexual, uma vez que os jogos de dominação x submissão, de humilhação consentida, de torturas de órgãos como pênis, mamilos, vagina e outras mucosas, assim como a incorporação de dildos e outros instrumentos nas relações sexuais podem deslocar o prazer do ato sexual em si, desmontar a bipolaridade ativo x passivo, bem como afastar do sexo suas habituais finalidades reprodutivas, o que contribuiria para tensionar seu lugar como agente que expressa identidades bem definidas e estáveis.

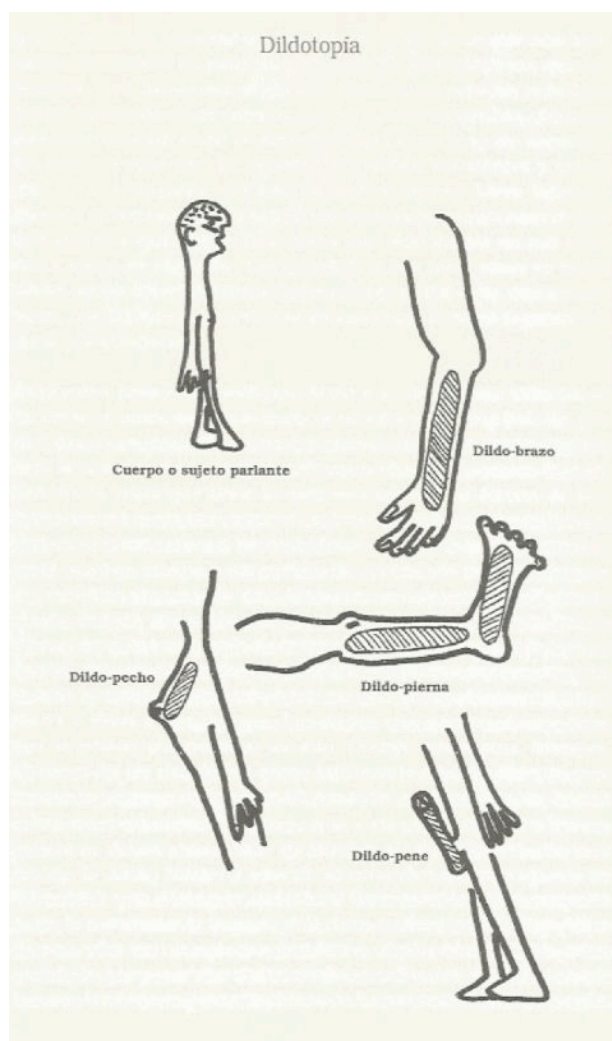


Figura 12 – Dildotopia¹⁸⁰

¹⁸⁰ Extraído de Preciado (2002, p.43).



Figura 13 – Foto Mapplethorpe



Figura 14– Foto Mapplethorpe

Aliás, tais práticas serão a materialização da impossibilidade de se pensar em termos de identidade, uma vez que elas estabelecerão, a partir de seus jogos e combinações, arranjos mais fluidos e instáveis, em que os sujeitos nelas envolvidos embarcarão em uma viagem que, antes de ser a reivindicação de uma identidade, será a busca pelas testagens dos limites de cada corpo, bem como pelas formas de prazer dissociadas do destino biológico último da reprodução. Isso poderá desestabilizar o sistema sexo/gênero, bem como produzir formas contra-sexuais frente à vinculação que Foucault (2001a) chamou de poder-saber-desejo. Ao suscitar formas de subversão das identidades de gênero e sexuais, uma *atitude queer* ou um *modo de vida queerizado* podem ser pensados em termos de uma política de contraconduta frente à lógica de governo dos corpos e das práticas no interior mesmo das relações de poder, no cerne mesmo da lógica heteronormativa, confrontando-a a partir de suas próprias bases e das relações de poder estabelecidas.

Por eso, las múltiples practicas y identidades sexuales (de género y de sexualidad) que circulan constantemente en la cultura queer no pueden ser pensadas como simples “imitaciones” de las normas dominantes. Las prácticas de resistencia, pues, no remiten a la utópica abolición del “sexo”, sino más bien a la subversión del sistema dominante, fundado en el *dimorfismo* (macho/hembra, masculino/femenino), el *causalismo* (anatomía/*ethos*, sexo/género – entendido aquí como las acepciones cultural y socialmente admitidas de lo femenino e masculino -) y el *heterosexismo* (heterossexualización del deseo y falocentrismo). (DORLIN, 2009, 95-96).

No que tem que ver com a constituição das relações afetivo-amorosas interessa dizer que, apesar de reconhecer a importância do casamento civil entre pessoas do mesmo sexo¹⁸¹ e de acreditar que sua implementação é, dentro do sistema atual, parte de um direito negado, penso que é preciso também supor outras formas de conjugalidade, união, parentesco, envolvimento afetivos que, mesmo fora, inclusive, da reivindicação do casamento civil latejam uma experiência de encontro possível entre duas ou até mais pessoas. Pensar nessas formas incomuns de conjugalidade e parentesco, do que chamo de *vida íntima partilhada*, significaria, sobretudo, curto-

¹⁸¹ No Brasil, a campanha por essa modalidade de casamento é conhecida como “Casamento Civil Igualitário”, idealizada pelo deputado federal Jean Wyllys, do P-Sol - RJ. Mais informações, no site: <http://casamentociviligualitario.com.br> Na França, veja-se, por exemplo, o movimento em torno do *marriage pour tous*, que levou, em janeiro de 2013, uma multidão às ruas de Paris em favor do casamento entre pessoas do mesmo sexo.

circuitar o modelo heterossexual/monogâmico de casamento, modelo pelo qual se cria as referências de união entre as pessoas, incluindo homossexuais. Nesse aspecto, diante de várias interpretações sobre o tema, me importa muito a leitura que Butler faz do matrimônio gay e, mesmo que um tanto extensa, a trago aqui como foco dessa problematização:

The recent efforts to promote lesbian and gay marriage also promote a norm that threatens to render illegitimate and abject those sexual arrangements that do not comply with the marriage norm in either its existing or its revisable form. At the same time, the homophobic objections to lesbian and gay marriage expand out through the culture to affect all queer lives. One critical question thus becomes, how does one oppose the homophobia without embracing the marriage norm as the exclusive or most highly valued social arrangement for queer sexual lives? Similarly, efforts to establish bonds of kinship that are not based on a marriage tie become nearly illegible and unviable when marriage sets the terms for kinship, and kinship itself is collapsed into "family." The enduring social ties that constitute viable kinship in communities of sexual minorities are threatened with becoming unrecognizable and unviable as long as the marriage bond is the exclusive way in which both sexuality and kinship are organized. A critical relation to this norm involves disarticulating those rights and obligations currently attendant upon marriage so that marriage might remain a symbolic exercise for those who choose to engage in it, but the rights and obligations of kinship may take any number of other forms. What reorganization of sexual norms would be necessary for those who live sexually and affectively outside the marriage bond or in kin relations to the side of marriage either to be legally and culturally recognized for the endurance and importance of their intimate ties or, equally important, to be free of the need for recognition of this kind? (BUTLER, 2004, p.5)

As palavras de Butler são cortantes e muito provocativas nesse empreendimento de mostrar os limites que o casamento gay pode impor a determinadas configurações sexuais, bem como a determinadas formas de conjugalidade que, por não serem reconhecidas pelo tipo de união legitimada socialmente, ficam ameaçadas em converterem-se em formas abjetas, ilegítimas, ilegais, o que, paradoxalmente, mesmo promovendo o combate à homofobia por um lado (de uniões gays mais próximas ao modelo heterossexual/monogâmico, por exemplo), pode, por outro, aumentar a violência e exclusão de outras formas de vida que ensaiam práticas sexuais e sistemas de *vida íntima partilhada* distanciados do modelo reconhecido e corrigível. Nesse aspecto, a interrogação de Butler sobre como seria possível o combate à homofobia sem, contudo, tomar o matrimônio gay como

forma de combate mais valorada se torna fundamental e crucial. Se as relações de parentesco ou de *vida íntima partilhada* para existirem como tais precisam se associar ao casamento e se, por consequência, não cabe no modelo de matrimônio que se reivindica arranjos de união que não desemboquem em uma ideia socialmente aceita de família, logo, esses arranjos se tornariam inviáveis ao projeto heteronormativo, sobrando a eles, unicamente, a abjeção e a exclusão. Além disso, ao ignorar formas de união que se dissociam de um modelo familiar reconhecível e reconhecido, corre-se o risco de transformar o matrimônio em um elemento exclusivo de classificação e ordenação sexual, bem como de organização conjugal e/ou de parentesco.¹⁸²

Diante desses perigos, seria preciso desarticular os direitos e vantagens que se associam ao matrimônio, seja ele entre pessoas de sexos diferentes ou do mesmo sexo, pois assim se desmembraria do casamento as vantagens civis e jurídicas que só por ele podem ser acessadas. Isso significaria não reivindicar o direito ao matrimônio entre pessoas do mesmo sexo, mas, ao contrário, colocar em xeque o próprio casamento heterossexual como instância a partir da qual se organiza a vida social, civil e jurídica das pessoas, uma vez que pedir aos homossexuais “[...] que reproduzam o laço do casamento para que sua relação pessoal seja reconhecida, o avanço realizado é pouco significativo. Vivemos em um mundo relacional consideravelmente empobrecido pelas instituições. [...] Devemos lutar contra esse empobrecimento do tecido relacional.” (FOUCAULT, 2010f, p.120).

Em face desse empobrecimento do tecido relacional sobre o qual fala Foucault, talvez fosse preciso deslocar os direitos civis e jurídicos para uma esfera fora do casamento civil, para outras possibilidades contratuais entre as pessoas para que, assim, o matrimônio pudesse ser, apenas, um exercício simbólico possível de ser acessado por quaisquer pessoas que quisessem, sob ele, submeter sua vida. Pode parecer impensável, diante da lógica heteronormativa - que, aliada ao Estado, promove biopolíticas de controle populacional, nas quais se inclui o casamento - arriscar um pensamento como esse. De qualquer maneira, enquanto isso não possa se tornar coisa possível - mesmo sabendo que pensar o impossível é indispensável - é

¹⁸² Para outras interpretações sobre o tema, ver Grossi; Uziel; Mello (2007), Miskolci (2007).

importante continuar o trabalho de caracterização das formas imprevisíveis e incomuns de *vida íntima partilhada*, pois essas formas podem fraturar, a partir de sua força *queerizadora*, o modelo heterossexual/monogâmico de casamento, ao redor do qual giram as vidas ajustadas e bem conformadas.

Diante dessas problematizações, volto a insistir: *queerizar* a vida precisaria significar a chance de uma nova maneira de viver, ainda impensada e imprevisível, a fazer borbulhar um novo experimento de vida, a *vida vivível*. Tal como fez Gilda em sua existência, *queerizar* a vida seria algo que em muito se aproximaria da ideia de vida cínica descrita por Foucault (2011) e sobre a qual me debrucei anteriormente. Nesse sentido, talvez fosse possível pensar uma atualização do cinismo à medida em que a ideia de manifestação da verdade por meio de uma atitude escandalosa do corpo pode se avizinhar de uma *atitude queer*, de um *modo de vida queerizado*. Essa *atitude*, esse *modo de vida queerizado*, ao criar, também por meio do escândalo do corpo vivo e da extração desse mesmo corpo novas práticas e prazeres, pode ser entendido como uma atitude capaz de fazer irromper, tal como no cinismo, outras maneiras de viver a vida, bem como lançar um pensamento contra si próprio, contra o conforto de nossa própria vida abnegada e bem comportada, algo que nos faria, continuamente, ao menos, desconfiar de nós mesmos, de quem somos, de nossas identidades, de nossos desejos. Ou como bem alerta Preciado (2009):

Desconfía de tu deseo, sea cual sea. Desconfía de tu identidad, sea cual sea. La identidad no existe sino como espejismo político. El deseo no es una reserva, sino un artefacto construido culturalmente, modelado por la violencia social, los incentivos y recompensas, pero también por el miedo a la exclusión. No hay deseo homosexual y deseo heterosexual, del mismo modo que tampoco hay deseo bisexual: el deseo es siempre un recorte arbitrario en un flujo ininterrumpido y polívoco. (p. 164).

Queerizar a vida poderia, então, desvincular o corpo e suas práticas das formas tradicionais de concebê-los, formas essas que o tem produzido como um artefato capturável pelos mecanismos de produção do que chamo de *vida viável* e que o objetivam na lógica identitária como seu último destino e única garantia. *Queerizar* a vida poderia, ainda, constituir o ensaio de um outro exercício do viver, corpos e práticas não previstos que poderiam, ao serem deslocados, desmembrados, expandidos, desterritorializados, exercitados, experimentados, sentidos em seu

avesso, em sua deformidade, em sua sujidade e abjeção – tal como experimentou Gilda - formular novas estratégias de contraconduta, provocar distensões na heteronormatividade, funcionar como questionamento ético, estético e político e, sobretudo, reivindicar a chance uma vida diferente, essa a que tenho chamado de *vida vivível*.

2.4 DEZ(RAZÕES) DA VIDA QUEERIZADA – ou dez ações (dentre outras possíveis) para uma *vida vivível*

Queerizar tem a ver com...

1. assumir a abjeção, a sujidade, a deformidade como traços constitutivos da *vida vivível*.

Queerizar tem a ver com...

2. deixar de reconhecer-se como identidade ou qualidade para ensaiar-se como verbo, como ação, como prática a fazer estranhar, confundir, desfamiliarizar, abjetar corpos e prazeres, afetos e amores.

Queerizar tem a ver com...

3. ensaiar modos contra-sexuais em que o sexo ceda seu lugar de instância a partir da qual seria possível extrair do sujeito a verdade de seu desejo, em favor de um vida pensada unicamente a partir de *corpos e práticas*.

Queerizar tem a ver com...

4. desconfiar, continuamente, de nossos desejos, de nossos corpos, de nossas identidades e dos lugares com os quais aprendemos a nos reconhecer como homens ou mulheres, heterossexuais ou homossexuais cis ou trans*.

Queerizar tem a ver com...

5. desterritorializar os lugares erógenos do corpo, alterado sua fisiologia e anatomia natural, ao mesmo tempo que transformando-o em um elemento híbrido ao qual se acoplam novos artefatos produtores de prazer.

Queerizar tem a ver com...

6. dar ao corpo novos usos, extraíndo dele elementos improváveis e abjetos, líquidos, fluidos e secreções capazes de gerar práticas contra-sexuais, bem como novas possibilidades de produção do prazer.

Queerizar tem a ver com...

7. deslocar o ânus de seu lugar interditado e inacessível, dessacralizando seu uso ao mesmo tempo que criando, através dele, práticas contra-sexuais.

Queerizar tem a ver com...

8. subverter as relações tradicionais de casamento e parentesco em favor de formas de *vida íntima partilhada* em que os afetos e os amores se dissociem dos contratos heteronormativos e de inclusão de nosso tempo.

Queerizar tem a ver com...

9. fraturar, ininterruptamente, os regimes políticos de inclusão neoliberais que atrelam corpos e práticas à lógica objetivadora e excludente das identidades.

Queerizar tem a ver com...

10. tomar uma *atitude* capaz, em toda sua força *queerizadora*, de criar outros modos de vida ainda impensáveis - *vidas vivíveis* - por meio de um questionamento ético, estético e político sobre nós mesmos.

POSLÚDIO – O desafio de uma ética/estética pós-identitária para a teorização político-educacional LGBT

Eu acredito que um dos fatores de estabilização será a criação de novas formas de vida, de relações, de amizades nas sociedades, a arte, a cultura de novas formas que se instaurassem por meio de nossas escolhas sexuais, éticas e políticas. Devemos não somente nos defender, mas também nos afirmar, e nos afirmar não somente enquanto identidades, mas enquanto força criativa.¹⁸³

Chego a esse ponto muito inspirado por essa força criativa de que nos fala Foucault. Uma força capaz não apenas de tensionar os regimes de opressão e violência sob os quais temos submetido nossos corpos e nossas práticas sexuais e afetivo-amorosas, mas também capaz de operar transformações na dinâmica identitária que tem nos objetivado como seres traduzíveis, inteligíveis e governáveis.

No rastro, portanto, do modelo teórico identitário que pauta as ações dos movimentos sociais, bem como solda essas ações às políticas de Estado é que se deu o caminho desta tese. Tentei problematizar os traçados que continuam implementando, constitutivamente e paradoxalmente, formas de exclusão da diferença a partir das estratégias de inclusão neoliberal. Tentei explicitar como tem se dado, por parte dessa pauta de reivindicações colocada atualmente, o esquecimento daquilo que é considerado corpos-abjetos, vidas-abjetas, até porque tais abjeções podem inviabilizar a luta dos movimentos sociais, inclusive no campo educacional. Falo de multidões-corpos, multidões-vida, multidões *queer* (PRECIADO, 2011) que borbulham em outras águas, que requerem para si outras formas de existência, que se inscrevem em outros modos de vida, em outras formas do que chamei, nessa investigação, de *vida vivível*.

Por *vida vivível* quis mostrar como seria possível provocar um curto-circuito, um trincamento, uma rachadura, uma espécie de incisão em relação à noção de *vida viável* que anunciei na parte I desse trabalho e por meio da qual tem sido operadas as tecnologias de governo tanto anátomo-políticas quanto biopolíticas dos

¹⁸³ Foucault (2004a).

sujeitos LGBT. Desse modo, por *vida vivível* ou *vivibilidade* quis referir, sob a inspiração de Foucault, a todo um conjunto de práticas que pretende apontar para a possibilidade de *queerizar* a vida, desestabilizando, com isso, os projetos normalizadores de nossos corpos e práticas sexuais e afetivo-amorosas. A *vida queerizada* poderia funcionar, ainda, como uma alternativa contra-sexual (PRECIADO, 2002), um outro caminho possível de viver os corpos e seus prazeres que se inscrevesse não apenas numa luta contra as formas de dominação e exploração, mas também – e sobretudo na atualidade – contra as formas de sujeição (FOUCAULT, 1995). Com essa noção pretendi, ainda, assinalar uma estratégia de contraconduta (FOUCAULT, 2008c) e um tipo de luta que pudesse provocar uma espécie de distensão, um estiramento em relação aos mecanismos de governo, bem como pudesse nos fazer ensaiar uma outra constituição ética/estética para, no plano do vivível, tentar entender os mecanismos de captura do viável. Como nos diz Foucault em seus últimos escritos, fizesse de nós algo que ainda não somos, nos arremettesse a outro estado conosco mesmos, capaz, em toda sua força criativa, de nos dar condições de criar outros modos de vida e instaurar outras possibilidades corporais, sexuais, afetivo-amorosas a partir de como ousamos viver.

Cabe aqui assinalar que pensar formas de contraconduta significa tentar problematizar: a) seria possível supor hoje, diante dos mecanismos de controle e dos mecanismos de governo contemporâneos, outras práticas que pudessem implicar numa transformação do sujeito por meio de um exercício ascético? Essa questão, talvez, nos fizesse interrogar de que maneira podemos descrever formas de contraconduta em nosso contexto, bem como por quais caminhos elas têm se operado; b) se “[...] a noção de governamentalidade, penso eu, não pode deixar de passar, teórica e praticamente, pelo âmbito de um sujeito que seria definido pela relação de si para consigo” (FOUCAULT, 2010a, p. 225), seria possível arriscar dizer que tais relações de si para consigo que aparecem, de certa forma, nas atuais políticas de identidade e nos seus chamamentos em torno de uma noção de “individualidade”, não alcançam uma constituição ética do eu, senão apenas celebram um retorno a si espetacularizado pela lógica neoliberal? Em palavras do próprio Foucault:

É possível que nesses tantos empenhos para constituir uma ética do eu, nessa série de esforços mais ou menos estanques, fixados em si mesmos, nesse movimento que hoje nos leva, ao mesmo tempo, a nos referir incessantemente a essa ética do eu sem contudo jamais fornecer-lhe qualquer conteúdo, é possível suspeitar que haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja essa tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo. (2010a, p. 225)

Parece-me que uma ação política que se pauta na luta em busca de direitos individuais de cada uma das identidades que compõem os rol de sujeitos abrigados na etiqueta “diversidade sexual” acaba expurgando de seu conjunto corpos, práticas e prazeres que, de algum jeito, experienciam um projeto ético/estético mais perturbador em relação às formas atuais de governo da vida. Talvez não seja o caso, então, de pensar como seria possível, mesmo diante das conquistas jurídicas e civis já asseguradas pela teorização e luta identitárias, incluir todos os sujeitos sem submetê-los aos processos de normalização. Isso seria, quase, um paradoxo em si. Quis desviar-me desse caminho por enxergá-lo arriscado, uma vez que, da forma como vejo, todo processo de inclusão sempre articulará, por outro lado, processos de normalização e, portanto, de aniquilamento da alteridade. O problema está, em vista disso, menos ligado à questão de como poderíamos incluir os sujeitos da diversidade sexual no mundo social e educacional para garantir-lhes direitos; e, mais, em como pensarmos formas de interrogação do sujeito identitário e de suas conformações anátomo-políticas e biopolíticas que o encerram e o individualizam como um corpo viável aos princípios da moral heteronormativa e do mercado neoliberal. Trata-se, pois, não “[...] em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições de Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga” (FOUCAULT, 1995, p. 239), para que, ousadamente, possamos defender formas de vida não assujeitadas, não conformadas aos princípios neoliberais que romantizam e vendem a seguridade e o conforto como direito de/para todos. Como diz o próprio Foucault (1995, p. 239): “Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos.”

Nossa época tem sido marcada, de acordo com Foucault (1995), por lutas transversais que não se restringem a uma forma política e econômica de governo e que não objetivam um inimigo em comum, a saber, algo que nos ameaçaria num futuro virtual. Ao contrário, o inimigo de hoje é aquele imediato, que ameaça a cada um. Por isso, as lutas que marcam nosso tempo talvez precisassem fazer o questionamento do estatuto do indivíduo e das formas de governo da individualização. Ao estabelecer uma distinção entre três tipos de lutas que têm marcado nossa história (lutas contra a dominação, lutas contra as formas de exploração e lutas contra as formas de sujeição), Foucault nos mostra como, na atualidade, se faz necessário lutar contra as formas de sujeição, mesmo que, evidentemente, as formas de dominação e exploração não tenham desaparecido. Gros (2010), ao escrever a situação do curso *Hermenêutica do Sujeito*, de Michel Foucault, vai dizer que é só nos anos 1980 que Foucault determina claramente a oposição que deve ser feita ao Estado e, por consequência, aos seus processos geradores de normalização, individualização e identificação: “Trata-se precisamente das práticas de si, tomadas na dimensão relacional que ele havia tão bem descrito no tocante ao estoicismo romano” (GROS, 2010, p. 492).

Diante disso, o desafio que se coloca hoje é justamente não o da simples negação das políticas identitárias e de seus reconhecidos efeitos no combate à LGBTfobia e às violências de gênero tão assustadoramente presentes na realidade brasileira. Ao contrário, é juntar a essa forma de ação política outras alternativas capazes de ampliar o combate aos horrores de nossa época sem, contudo, desprezar formas de vida que não se reconhecem nessas políticas de inclusão identitária. Tais políticas, da forma como têm se apresentado e operado, solavanca outras alternativas de viver o corpo e suas práticas, inclusive no caso da homossexualidade que, para Foucault, poderia se constituir em uma grande possibilidade de criar outros estilos de vida, outras escolhas de existência, como ele mesmo diz em uma de suas entrevistas:

A homossexualidade é uma ocasião histórica de reabrir virtualidades relacionais e afetivas, não tanto pelas qualidades intrínsecas do homossexual, mas porque a posição desse “de esquelha”, as linhas diagonais

que ele pode traçar no tecido social permitem fazer aparecer essas virtualidades. (FOUCAULT, 2010b, p. 351).

Nesta entrevista, intitulada *Da amizade como modo de vida* e publicada no jornal *Gai Pied*, n. 25, em abril de 1981, Foucault desenvolve a ideia da homossexualidade como mobilizadora de múltiplas relações que precisam ser desejadas, buscadas, inventadas, de maneira a constituir uma ascese, um modo de vida improvável, imprevisto, um modo de vida-outro, ao qual se poderia chegar por meio da amizade. Nesta entrevista, Foucault, poeticamente, chama atenção para como seria importante e necessário pensarmos a homossexualidade como algo que é preciso desejar, já que, por meio dela, seria possível reinventar-se, reduplicar-se, modular-se em múltiplas outras formas de relações, de existência, de vida. A homossexualidade, nesse sentido, antes de ser a manifestação de um desejo, seria algo de desejável, algo que precisaria ser buscado. Diz ele:

O problema não é descobrir em si a verdade sobre seu sexo, mas antes usar sua sexualidade para chegar a uma multiplicidade de relações. E está aí, sem dúvidas, a verdadeira razão pela qual a homossexualidade não é uma forma de desejo, mas algo de desejável. Temos, então, que nos aferrar à ideia de os tornarmos homossexuais e não nos obstinarmos em reconhecer que somos homossexuais. (FOUCAULT, 2010b, p. 348).

Evidentemente que quando o autor fala em “homossexualidade como algo de desejável” não se refere ao ato sexual em si, mas a um modo de vida homossexual, a um estar-no-mundo homossexual ainda em devir, a um trabalho sobre si mesmo que levaria à invenção de algo ainda impensável, inimaginável, à transformação de si em algo que ainda não se é. Por isso, nos restaria “[...] avançar sobre uma ascese homossexual que faria com que trabalhássemos sobre nós mesmos e inventássemos, não digo descobríssemos, uma maneira de ser ainda improvável. (FOUCAULT, 2010b, p. 350). E, ainda, segundo o pensador francês, esse trabalho de invenção de si pelas modulações que a busca por uma ascese homossexual pode provocar seria potencializado por meio de relações de amizade¹⁸⁴, escapando, assim, “[...] das duas fórmulas feitas: a do puro encontro sexual e a da fusão amorosa das identidades” (FOUCAULT, 2010b, p. 350).

¹⁸⁴ Sobre amizade em Foucault ver os estudos de Ortega (1999, 2002).

Parece-me, frente às palavras de Foucault, que as lutas atuais deveriam se constituir muito menos tendo como horizonte o reconhecimento de uma identidade do verdadeiro sujeito homossexual, muito menos o requerimento apenas de direitos de igualdade, muito menos, sobretudo, o desejo de normalização da homossexualidade. Tudo isso, para ele, só reforçaria os mecanismos de governo, bem como seria “[...] uma maneira de cair na grande malha da instituição.” (GROS, 2010, p. 492). Ao contrário, para Foucault, se quisermos contracondutar temos que buscar as formas em outros lugares, a saber, na invenção de nós mesmos por meio de práticas de si que nos levariam à criação de uma outra ética/estética, ou seja, de um outro modo de vida em que determinadas *vivências-homo*, como as que descrevi anteriormente nessa tese, por exemplo, poderiam ser um importante agente deflagrador.

Isso significa que recorrer a Foucault e sua teorização sobre a ética da existência pode fornecer elementos muito significativos para a crítica da situação apresentada acima. Os últimos estudos de Foucault são capazes, vejo assim, de indicar grandes possibilidades de se fazer a crítica ao sujeito de direito, bem como à noção de identidade que, até então, tem se constituído como tônica na agenda dos movimentos sociais, do Estado e dos eventos educacionais ligados a eles. No campo educacional, pensar em termos de ética/estética de existência pode nos dar a chance de exercitar a constituição de um espaço diferente, especialmente diante de uma época que bombeia respeito e tolerância, mas que conforma isso como estratégia de enredamento anátomo-bio-político de corpos, práticas e prazeres.

Mesmo que algumas experiências educacionais específicas já tenham abordado as experiências homoeróticas e homoafetivas, a heterossexualidade permanece como o centro organizador do governo da sexualidade na escola. Quando algumas barreiras são ultrapassadas, o ‘tratamento pedagógico’ terá base no problemático e intolerável conceito de tolerância. (CÉSAR, 2011, p.276).

Em vista desses processos normalizadores que interceptam não somente os sujeitos sociais, mas também os sujeitos escolares, os estudos finais de Foucault alcançam um potencial revigorante, pois nos convidam a pensar nossos corpos, nossas práticas, nossos prazeres como artífices da beleza de nossa própria existência,

nós mesmos como “artistas” de nossa própria vida. Essa trilha de investigação poderá criar outras teorizações, seja para campo político, seja para o campo educacional, em que a defesa por formas de vida não conformadas aos mecanismos de governo contemporâneos poderá se dar, justamente, no momento mesmo em que, ao pôr em xeque sua compulsória *viabilidade-moral-econômica*, tais vidas possam buscar outras *vivibilidades* e, com isso, tentar constituir outros modos de viver o corpo e suas práticas.

O objetivo, portanto, foi o de tentar mostrar como nosso presente engendra formas de governamentalidade que atritam com possibilidades de invenção de outros modos de vida, bem como aludir à chance que temos de construir um caminho diferente. A partir desse pensamento talvez seja possível, com maior intensidade, mostrar como as teorizações identitárias, que promovem a celebração da diversidade sexual e de suas identidades legitimadas, que brindam à exaustão o culto individualista e os interesses particulares, que festejam a toda hora suas conformações decifráveis, inteligíveis e ajustáveis à moral heteronormativa e aos princípios do mercado neoliberal, encontram dificuldade em mostrar rotas de saída frente à captura e controle das subjetividades. Pensar, portanto, a partir de uma estética da existência possibilitaria mostrar, ao contrário, que prática de si

[...] não se trata de modo algum de idolatria ou auto-adoração beata. Simplesmente, de si para consigo é uma questão de elevação. Não se trata tampouco de narcisismo: Foucault não cessa de insistir nesse princípio de austeridade: a fruição de si mesmo não é da ordem do prazer, mas visa o sentido jurídico de uma posse completa, de uma imanência a si total e perfeitamente igual. (GROS, 2008, p. 135).

Desse modo, vejo como pertinente pensar nossa atualidade a partir desses estudos derradeiros de Foucault, especialmente diante, na contemporaneidade, da radicalização das identidades, bem como da celebração da diversidade sexual e de seus sujeitos – agora, sujeitos de direito. Em vista disso, penso que o referencial foucaultiano sobre a estética da existência pode fornecer elementos para uma crítica da razão identitária, da noção de sujeito de direito, das retóricas de diversidade sexual e, assim, contribuir para a introdução de uma teorização político-educacional mais ampla em torno das lutas e dos direitos dos sujeitos LGBT que pressupusesse,

dessa vez, liberar-se das “máscaras visíveis do homossexual [para] procurar definir e criar um modo de vida.” (FOUCAULT, 2010b, p. 351). Ou como tenho dito, criar a *vida vivível*.

REFERÊNCIAS

ALEGRE, Sara Martín. **Desafíos a la heterosexualidad obligatoria**. Barcelona: Editorial UOC, 2011.

AUSTIN, John. **Quando o dizer é fazer: palavras e ação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. São Paulo/Brasília: Hucitec, 1993.

_____. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 9 ed. Trad. de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Ucitec, 1999.

BANVENISTE, Emile. **Problemas de linguística geral**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

BRASIL. CONSELHO Nacional de Combate à Discriminação. **Brasil sem Homofobia**. Programa de combate à violência e à discriminação contra GLTB e de promoção da cidadania homossexual. Brasília, Ministério da Educação, 2004.

BRASIL. SECRETÁRIA ESPECIAL DOS DIREITOS HUMANOS. **Texto-base da Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Travestis e Transexuais**. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2008.

BRASIL. SECRETÁRIA ESPECIAL DOS DIREITOS HUMANOS. **Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de LGBT**. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2009.

BRASIL. SECRETÁRIA ESPECIAL DOS DIREITOS HUMANOS. **Diretrizes da 2ª Conferência Nacional de Gays, Lésbicas, Travestis e Transexuais**. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2011a.

BRASIL. SECRETÁRIA ESPECIAL DOS DIREITOS HUMANOS. **Regimento interno do Conselho Nacional Contra Discriminação LGBT**. Brasília: Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2011b.

BRITZMAN, Deborah. Curiosidade, sexualidade e currículo. In: LOURO, G. (org.) **O corpo educado**. Pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 1999; p. 83-111.

BUTLER, Judith. **Bodies that matter**. On the discursive limits of “sex”. New York: Routledge, 1993.

_____. **Gender Trouble: feminism and the subversion of identity**. New York/London: Routledge, 1999.

_____. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”*. In: LOURO, Guacira Lopes (org) **O Corpo educado: pedagogias da sexualidade**. 2ed. Belo Horizonte: autêntica, 2001. p. 152-172

_____. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Undoing Gender**. New York: Routledge, 2004.

_____. **Frames of War: when is life grievable?** London; New York: Verso, 2009.

CARRARA, Sérgio. Políticas e direitos sexuais no Brasil Contemporâneo. **Bagoas**, Natal, v. 4, n. 5, p.131-147, 2010.

CASTRO-GOMÉZ, Santiago. **Historia de la gubernamentalidad**. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar; Universidad Santo Tomás de Aquino, 2010.

CÉSAR, Maria Rita de Assis. **Da escola disciplinar à Pedagogia do controle**. Tese de doutorado. Universidade Estadual e Campinas. Faculdade de Educação. Doutorado em Educação, 2004.

_____. (Des)educando corpos: volumes, comidas, desejos e a nova pedagogia alimentar. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. (Orgs.). **Para uma vida não-facista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009a. p. 269-279.

_____. Gênero, sexualidade e educação. Notas para uma ‘epistemologia’. In: **Educar em Revista**. N. 35, 2009b; p. 37-52.

_____. (Des)governos... biopolítica, governamentalidade e educação contemporânea. In: **ETD. Educação Temática Digital**. V. 12, 2010; p. 224-241.

_____. As novas práticas de governo na escola: o corpo e a sexualidade entre o centro e as margens. In: BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGA-NETO, Alfredo. (Orgs.). **Foucault: filosofia & política**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

CÉSAR, Maria Rita de Assis; DUARTE, André. Governo dos corpos e escola contemporânea: pedagogia do *fitness*. In: **Educação e Realidade**. V. 34, n. 2, 2009; p.119-134.

COSTA, Marisa Vorraber. Estudos Culturais – para além das fronteiras disciplinares. In: COSTA, Marisa Vorraber. (org) **Estudos Culturais em educação: mídia, arquitetura, brinquedo, biologia, literatura, cinema**. Porto alegre: Ed. Universidade UFRGS, 2000. p. 13-36

_____. Uma agenda para novos pesquisadores. In: COSTA, Marisa Vorraber. (Org.). **Caminhos investigativos II: outros modos de pensar e fazer pesquisa em educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 143-156

CURITIBA. FUNDAÇÃO CULTURAL DE CURITIBA. **Gilda**. (s/d).

DAL'LGNA, Maria Cláudia. **Família S/A: um estudo sobre a parceria família-escola**. Tese de Doutorado. Doutorado em Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2011.

DANTO, Arthur C. Playing with the edge. The photographic Achievement of Robert Mapplethorpe. In: MAPPLETHORPE, Robert. **Mapplethorpe**. Robert Mapplethorpe Foudation. Milan: teNeues, 2007.

DESPENTES, Virginie. **Teoría King Kong**. Traducción de Beatriz Preciado. Esapnha: Melusina, 2011.

DERRIDA, Jacques. **Margens da filosofia**. Trad. de Joaquim Torres Costa e Antonio M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.

_____. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DIAS, Luís Felipe Machado; VIEIRA, Naimara Chaves; SANTOS, Luís Henrique Sachhi dos. Barebacking: risco ou prazer? Um novo desafio para a educação em saúde. In: **Revista de Iniciação Científica da ULBRA**, Canoas, RS, v. 1, n.2, p. 169-180, 2004.

DUARTE, André. **Vidas em Risco**. Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. Foucault e a governamentalidade: genealogia do liberalismo e do Estado Moderno. In: BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGA-NETO, Alfredo. (Orgs.). **Foucault: filosofia & política**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

DORLIN, Elsa. **Sexo, género y sexualidades**. Introducción a la teoría feminista. 1 ed. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.

DUCROT, Oswald. **O dizer e o dito**. Trad. de Eduardo Guimarães et. al. Campinas: Pontes, 1987.

FACHINNI, Regina. **Sopa de Letrinhas: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90**. Rio de Janeiro. Garamond, 2005.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. Escrita Acadêmica: arte de assinar o que se lê. In: COSTA, Marisa Vorraber; BUJES, Maria Isabel Edelweiss. (Orgs.). **Caminhos**

investigativos III: riscos e possibilidades de pesquisar nas fronteiras. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 117-140.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. **Foucault**. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. 1ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau, 1999.

_____. **A ordem do discurso**. 6 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. **História da Sexualidade:** a vontade de saber. V. 1. 14 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001a.

_____. **História da Sexualidade:** o uso dos prazeres. V. 2. 9 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001b.

_____. **Vigiar e Punir:** nascimento da prisão. 24 ed. Petrópolis: Vozes, 2001c.

_____. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

_____. **História da Sexualidade:** o cuidado de si. V. 3. 7 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002c.

_____. **Os anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2002d.

_____. Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade. **Revista Verve**, 5, 2004a. p. 260-277.

_____. **Microfísica do poder**. 19 ed. São Paulo: Graal, 2004b.

_____. **A arqueologia do saber**. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2007.

_____. **Nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. O que são as luzes. In: **Ditos & Escritos. Vol. II**. Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. 2ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b. p.335-351

_____. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008c.

_____. **A hermenêutica do sujeito**. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

_____. Da amizade como modo de vida. In: _____. **Ditos & Escritos. Vol. VI.** Repensar a Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

_____. **Do governo dos vivos.** Curso no Collège de France 1979-1980 (excertos). Rio de Janeiro: Achiamé, 2010c.

_____. É importante pensar? In: _____. **Ditos & Escritos. Vol. VI.** Repensar a Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010d.

_____. **O Governos de si e dos outros.** São Paulo: Martins Fontes, 2010e.

_____. O intelectual e os poderes. In: _____. **Ditos & Escritos. Vol. VI.** Repensar a Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010f.

_____. *Omnes et Singulatim*: uma crítica da Razão Política. In: **Ditos & Escritos. Vol. IV.** Estratégia Poder-Saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010g.

_____. O Triunfo social do prazer sexual: uma conversa com Michel Foucault. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos & Escritos, Vol. V.** Ética, Sexualidade, Política. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010h.

_____. **A Coragem da Verdade:** o governo de si e dos outros II. São Paulo: Martins fontes, 2011.

GADELHA COSTA, Sylvio de Sousa. Governamentalidade neoliberal, teoria do capital humano e empreendedorismo. In: **Educação e Realidade.** V. 34, n. 2, 2009; p.119-134.

GADELHA, Sylvio. **Biopolítica, governamentalidade e educação:** introdução e conexões, a partir de Michel Foucault. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

GALLO, Silvo. **Do cuidado de si como resistência à biopolítica.** In: BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGA-NETO, Alfredo. (Orgs.). **Foucault: filosofia & política.** Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

GARCÍA, David Córdoba. El contexto sociopolítico de surgimento de la teoría queer. De la crisis del sida a Foucault. In: Córdoba, David; Sáez, Javier; Vidarte, Paco. **Teoría Queer.** Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas. Barcelona: Editorial Egales, 2005.

GRENN, James N. **Além do Carnaval.** A homossexualidade masculina no Brasil do século XX. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

GROS, Frédéric. A parrhesia em Foucault. In: _____. (Org.). **Foucault: a coragem da verdade.** São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p. 155-166.

_____. O Cuidado de si em Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. (Orgs.) **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008; p. 127-138.

_____. Situação do Curso. In: FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade. O governo de si e dos outros II**. Curso do Collège de France (1983-1984). São Paulo: Martins Fontes, 2011; p. 301-316.

_____. Situação do Curso. In: FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**. Curso do Collège de France (1982-1983). São Paulo: Martins Fontes, 2010; p. 343-356.

GROSSI, Miriam Pillar; UZIEL, Anna Paula; MELLO, Luiz (Orgs.). **Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis**. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

HALBESTAN, Judith. **Masculinidad femenina**. Madrid: Editorial Egales, 2008.

HALL, Stuart. **A identidade Cultural na pós-modernidade**. 5ed. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____. Da diáspora. Identidade e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: UNESCO, 2003.

HALPERIN, David. **San Foucault**. Para una hagiografia gay. Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2007.

HOCQUENGHEM, Guy. **El deseo homosexual**. Espanha: Melusina, 2009.

KOHAN, Walter Omar. Sócrates no último curso de Foucault. In: PAULINO, Lúcia Helena; GADELHA, Sylvio. (Orgs.). **Biopolítica, escola e resistência**. Infâncias para a formação de professores. Campinas, SP: Alínea, 2012.

LARROSA, Jorge. A operação ensaio: sobre o ensaiar e o ensaiar-se no pensamento, na escrita, na vida. In: **Educação e Realidade**. Jan/Jun, 2004, vol. 29. n.1, p. 27-43. ISSN: 0100-3143

LAURETIS, Teresa de. Queer theory: lesbian and gay sexualities. An introduction. **Differences. A Journal of feminist cultural Studies**, v. 5, 1991; p. 04-18.

LISPECTOR, Clarice. **Água Viva**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

LOPES, Maura Corcini. Inclusão como prática política de governamentalidade. In: LOPES, Maura Corcini; HATTGE, Morgana Domênica. **Inclusão Escolar**: conjunto de práticas que governam. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

_____. Norma, inclusão e governamentalidade neoliberal. In: BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGA-NETO, Alfredo. (Orgs.). **Foucault: filosofia & política**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, história e educação: construção e desconstrução**. In: Educação e Realidade. Jul/dez, 1995, vol. 20 n. 2, p.101-132. ISSN: 0100-3143

_____. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. 2ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

_____. **O Corpo educado: pedagogias da sexualidade**. 2ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001a.

_____. Teoria Queer – uma política pós-identitária para a educação. In: **Revista Estudos Feministas**. Ano 9, 2º semestre 2001b. p.541-553

_____. **Um corpo estranho**. Ensaio sobre sexualidade e teoria *queer*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

_____. Foucault e os estudos *queer*. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. (Orgs.). **Por uma vida não fascista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009; p. 135-142.

LUHMANN, Suzanne. Queering/Queering Pedagogy? Or Pedagogy is a pretty queer thing. In: PINAR, W. F. (ed.) **Queer theory in education**. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1998.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Trad. de Ricardo Corrêa Barbosa. 5ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998.

MACHADO, Cristina Gomes. **Multiculturalismo**. Muito além da riqueza e da diferença. Rio de Janeiro. DP&A, 2002.

MANRIQUE, Carlos. La palabra transgresiva y la otra vida: de la literature al gesto cínico (entre Foucault y Raúl Gómes Jattin). In: **Revista de Estudios Sociales**. Agosto, 2012. n.43, p. 23-35.

MAPPLETHORPE, Robert. **Mapplethorpe**. Robert Mapplethorpe Foudation. Milan: teNeues, 2007.

MEYER; Dagmar E. Estermann; SOARES, Rosângela de Fátima. Modos de ver e de se movimentar pelos “caminhos” de pesquisa pós-estruturalista em Educação: o que podemos aprender com – e a partir de – um filme. In: COSTA, Marisa Vorraber; BUJES, Maria Isabel Edelweiss. (Orgs.). **Caminhos investigativos III: riscos e possibilidades de pesquisar nas fronteiras**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. p. 23-44.

MISKOLCI, Richard. Pânicos morais e controle social – reflexões sobre o casamento gay. In: **Cadernos Pagu** (28), janeiro-junho de 2007. p. 101-128.

_____. A Teoria Queer e a Sociologia. O Desafio de uma analítica da normalização. In: **Sociologias**. Ano 11, n. 21. jan/jun, 2009. p.150-182.

_____. Não somos, queremos – reflexões *queer* sobre a política sexual brasileira contemporânea. In: COLLING, Leandro. **Stonewall 40 + o que no Brasil?** Coleção Cult. Salvador: EDUFBA, 2011.

_____. **Teoria Queer**: um aprendizado pelas diferenças. 2 ed. Revista e ampliada. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

NAVARRO, Pablo Pérez. Cuerpo y discurso em la obra de Judith Butler: Políticas de lo abyecto. In: Córdoba, David; Sáez, Javier; Vidarte, Paco. **Teoría Queer**. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas. Barcelona: Editorial Egales, 2005.

NUNAN, Adriana. **Homossexualidade**: do preconceito aos padrões de consumo. Rio de Janeiro: Caravansarai, 2003.

Ó, Jorge Ramos do. **O governo de si mesmo**. Modernidade pedagógica e encenações disciplinares do aluno liceal (último quartel do século XIX – meados do século XX). Lisboa: Educa; Ciências Sociais, 2003.

_____. A governamentalidade e a história da escola moderna: outras conexões investigativas. In: Educação e Realidade. Mai/Ago 2009. Vol. 34. n. 2, p. 97-117. ISSN: 0100-3143

OLIVEIRA, Salete. Política e resiliência: apaziguamentos distendidos. In: **Revista Ecopolítica**. n. 4, set-dez, 2012.

OLTRAMARI, Leandro Castro. Barebacke: roleta russa ou a ética sadeana? In: **Cadernos de pesquisa interdisciplinar em Ciências Huumanas**. N. 72 – FPOLIS, JULHO 2005.

ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

_____. **Genealogias da Amizade**. São Paulo: Iluminuras, 2002.

PÊCHEUX, Michel. A análise do discurso: três épocas. In: Gadet, F. & Hak, T. **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas: Unicamp, 1990. p. 311-319

PELÚCIO, Larissa. **Abjeção de Desejo**: Uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids. São Paulo: Anablume-FAPESP, 2009.

PETERS, Michel. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença**: uma introdução. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PRECIADO, Beatriz. **Manifiesto contra-sexual**. Prácticas subversivas de identidad sexual. Madri: Obra Prima, 2002.

_____. Devenir bollo-lobo o como hacerse un cuerpo queer a partir de *El pensamiento heterosexual*. In: Córdoba, David; Sáez, Javier; Vidarte, Paco. **Teoría Queer**. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas. Barcelona: Editorial Egales, 2005.

_____. Terror Anal. In: HOCQUENGHEM, Guy. **El deseo homosexual**. Espanha: Melusina, 2009.

_____. Multidões *queer*. Notas para uma política dos “anormais.” In: **Revista de Estudos Feministas**. Florianópolis, 19(1): 312, janeiro-abril/2011. p. 11-20.

_____. **Basura y Género: mear/cagar, masculino/feminino**. Disponível: <http://www.iztacala.unam.mx/errancia/v0/PDFS/POLIETICAS%20DEL%20CUERPO%201%20BASURA%20Y%20GENERO.pdf> Acesso em: 09/01/2013.

PULET, José Manuel Martínez. La construcción de una subjetividade perversa: el SM como metáfora política y sexual. In: Córdoba, David; Sáez, Javier; Vidarte, Paco. **Teoría Queer**. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas. Barcelona: Editorial Egales, 2005.

REVEL, Judith. **Foucault**. Conceitos essenciais. Trad. de Maria do Rosário Gregolin et. al. São Carlos: Claraluz, 2005.

ROSSI, Alexandre José. **Avanços e limites da política de combate à homofobia**: uma análise do processo de implementação das ações para a educação do programa brasil sem homofobia. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2010.

RICH, Adrienne. Compulsory heterosexuality and lesbian existence. In: ABELOVE, H.; BARALE, M. A.; HALPERIN, D. M. (ed.) **The lesbian and gay studies reader**. New York: Routledge, 1993; p. 227-254.

RÍOS, Rubén H. **Michel Foucault y la condición gay**. Madrid: Campo de Ideas, 2007.

RUBIN, Gayle. The Leather Menace: Comments on Politics and S/M. In: Samois (Editor). **Coming to power. writings and graphics on lesbian S/M**. Berkeley, 1981, p. 195.

_____. Thinking sex. Notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: ABELOVE, H.; BARALE, M. A.; HALPERIN, D. M. (ed.) **The lesbian and gay studies reader**. New York: Routledge, 1993; p. 03-44.

SÁEZ, Javier; CARRASCOSA, Sejo. **Por el culo: políticas anales**. Madrid: Egales, 2011.

SALIN, Salih. **Judith Butler e a Teoria Queer**. Tradução de Guacira Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

SANTOS, Luís Henrique Sacchi. **Biopolíticas de HIV/AIDS no Brasil: uma análise dos anúncios televisivos das campanhas oficiais de prevenção : 1986-2000**. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Doutorado em Educação. 2002.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. 24 ed. Trad. de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Bliksdein. São Paulo: Cultrix, 2002.

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. In: Educação e Realidade. Jul/dez, 1995, vol. 20 n. 2, p.71-99. ISSN: 0100-3143

SEDGWICK, Eve Kosofsky. **Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire**. New York: Columbia University Press, 1985.

_____. **Epistemology of the closet**. Berkeley: University of California Press, 1990.

_____. A Epistemologia do Armário. In: **Cadernos Pagu**. Tradução de Plínio Dentzien. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero Pagu, 2007.

SEIDMAN, Steven. "Deconstructing Queer Theory or the Under-Theorization of the Social and the Ethical". In: NICHOLSON, Linda; SEIDMAN, Steven. (Orgs.). **Social Postmodernism. Beyond identity politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 116-141.

_____. **Beyond the Closet: the transformation of gay and lesbian life**. New York: Routledge, 2002.

SIERRA, Jamil Cabral. **Homossexuais, insubmissos e alteridades em transe**. Representações da homocultura na mídia e a diferença no jogo dos dispositivos contemporâneos de normalização. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Maringá. Mestrado em Letras. 2004.

SILVA, Tomaz Tadeu da. (Org.). **Alienígenas na sala de aula**. Uma introdução aos estudos culturais em educação. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

_____. (Org.). **Identidade e Diferença**. A perspectiva dos Estudos Culturais. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

_____. **Documentos de Identidade:** uma introdução às teorias do currículo. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

SIMAKAWA (Viviane V.), Douglas Takeshi. Pela descolonização das identidades trans. In: **Anais do IV Congresso Internacional de Estudos sobre a Diversidade Sexual e de Gênero da ABEH**. 2012.

SPARGO, Tamsim. **Foucault e a Teoria Queer**. Rio de Janeiro: Pazulin; Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2006.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso**. A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. 5 ed. revista e ampliada. São Paulo: Record, 2002.

VEIGA-NETO, Alfredo. A didática e as experiências de sala de aula: uma visão pós-estruturalista. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, UFRGS, v. 21, n.2, 1996. p. 161-175

_____. Michel Foucault e educação: há algo de novo sob o sol? In: _____. (Org.). **Crítica pós-estruturalista e educação**. Porto Alegre: Sulina, 1995.

_____. Educação e governamentalidade neoliberal: novos dispositivos, novas subjetividades. In: PORTOCARRERO, Vera; CASTELO BRANCO, Guilherme. (Orgs.). **Retratos de Foucault**. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

_____. Incluir para excluir. In: LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos. (Orgs.). **Habitantes de Babel**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 105-118.

_____. Coisas de governo... In: RAGO, Margareth. ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo. (Orgs.). **Imagens de Foucault e Deleuze**. Ressonâncias nietzschianas. Rio de Janeiro. DP&A, 2002a. p. 13-34.

_____. Olhares... In: COSTA, Marisa Vorraber. (Org.). **Caminhos investigativos: novos olhares a pesquisa em educação**. 2 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002b. p. 23-38.

_____. **Foucault & a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

_____. Dominação, violência, poder e educação escolar em tempos de Império. In: RAGO, MARGARETH; VEIGA-NETO, Alfredo. **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. Dicas... In: **Revista Aulas**. n. 7. Dossiê Estéticas da Existência. Campinas, 2010. p. 11-23.

_____. É preciso ir aos porões. In: **Revista Brasileira de Educação**. v.17, n.50, maio – agosto de 2012. p.267-282

VEIGA-NETO, Alfredo; LOPES, Maura Corcini. Gubernamentalidad, biopolítica e inclusión. In: SALCEDO, Ruth Amanda Cortés; DÍAZ, Dora Lilia Marín (Compiladoras). **Gubernamentalidad y educación**. Discusiones contemporáneas. Bogotá: IDEP, 2011.

WARNER, Michael. (Editor). **Fear of a Queer Planet**: queer politics and social theory. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1993.

WITTIG, Monique. One is not born a woman. In: ABELOVE, H.; BARALE, M. A.; HALPERIN, D. M. (ed.) **The lesbian and gay studies reader**. New York: Routledge, 1993; p. 103-109.

APÊNDICE

Tradução do texto BASURA Y GÉNERO. MEAR/CAGAR. MASCULINO/FEMENINO, de Beatriz Preciado.

Sujeira e Gênero. Mijar/Cagar. Masculino/Feminino – Beatriz Preciado*

Mais aquém das fronteiras nacionais, milhares de fronteiras de gênero, difusas e tentaculares, segmentam cada metro quadrado do espaço que nos rodeia. Ali onde a arquitetura parece simplesmente colocar-se a serviço das necessidades naturais mais básicas (dormir, comer, cagar, mijar...) suas portas e janelas, seus muros e aberturas, regulando o acesso e os olhares, operam silenciosamente como a mais discreta e efetiva das “tecnologias de gênero.”¹⁸⁵ Assim, por exemplo, os banheiros públicos, instituições burguesas generalizadas nas cidades europeias a partir do século XIX, pensados primeiramente como espaços de gestão da sujeira corporal nos espaços urbanos¹⁸⁶, vão se converter progressivamente em cabines de vigilância de gênero. Não é casual que a nova disciplina fecal imposta pela nascente burguesia no final do século XIX seja contemporânea ao estabelecimento de novos códigos conjugais e domésticos que exigem a redefinição espacial dos gêneros e que serão cúmplices da normalização da heterossexualidade e da patologização da homossexualidade.

No século XX, os banheiros se tornam autênticas células públicas de inspeção, nas quais se avalia a adequação de cada corpo com os códigos vigentes da masculinidade e da feminilidade. Na porta de cada banheiro, como único signo, uma interpelação de gênero: masculino ou feminino, senhoras ou senhores, chapéu

*N.T.: Tradução realizada a partir do texto original, em espanhol, disponível em: <http://www.hartza.com/basura.htm> - Tradução realizada por mim, com revisão de Maria Rita de Assis César e André Duarte.

¹⁸⁵ Utilizo aqui a expressão de Tereza de Lauretis para definir o conjunto de instituições e técnicas, desde o cinema até o direito, passando pelos banheiros públicos, que produzem a verdade da masculinidade e da feminilidade. Ver: Tereza de Lauretis, *Technologies of Gender*, Bloomington, Indiana University Press, 1989.

¹⁸⁶ Ver: Dominique Laporte, *Historie de la Merde*, Christian Bourgois Éditeur, Paris, 1978; e Alain Corbin, *Le Miasme et la Jonquille*, Flammarion, Paris, 1982.

masculino ou feminino, bigode ou flor, como se ao entrar no banheiro tivéssemos que refazer o gênero mais que nos desfazer da urina e da merda.

Não nos perguntam se vamos cagar ou mijar, se temos ou não diarreia, nada interessa, nem a cor nem o tamanho da merda. A única coisa que importa é o GÊNERO. Tomemos, por exemplo, os banheiros do aeroporto George Pompidou de Paris, escoadouro dos dejetos orgânicos internacionais em meio a um circuito de fluxos de globalização de capital. Entremos nos banheiros das senhoras. Uma lei não escrita autoriza as visitantes casuais do banheiro a inspecionar o gênero de cada novo corpo que decide cruzar a soleira da porta. Uma pequena multidão de mulheres femininas, que frequentemente compartilham um ou vários espelhos e lavatórios, atuam como inspetoras anônimas de gênero feminino controlando o acesso dos novos visitantes aos vários compartimentos privados, em cada um dos quais se esconde, entre o recato e a imundice, uma privada. Aqui, o controle público da feminilidade heterossexual se exerce primeiro mediante os olhares, e só em caso de dúvida mediante a palavra. Qualquer ambiguidade de gênero (cabelos excessivamente curtos, ausência de maquiagem, presença de buço sobre os lábios, passo exageradamente afirmativo...) exigirá um interrogatório do usuário potencial que se verá obrigado a justificar a coerência de sua opção por aquele banheiro: “Ei! Você entrou no banheiro errado, o dos homens está à direita.” Um acúmulo de signos de gênero do outro banheiro exigirá irremediavelmente o abandono do espaço mono-gênero sob pena de punição verbal ou física. Em última instância, sempre é possível alertar a autoridade pública (frequentemente um representante masculino do governo estatal) para retirar o corpo fugitivo (pouco importa que se trate de um homem ou uma mulher masculina).

Se, superado esse exame de gênero, conseguirmos entrar em uma das cabines, nos encontraremos então em um espaço de 1x1,50 m² que objetiva reproduzir em miniatura a privacidade de um banheiro doméstico. A feminilidade se produz precisamente pela subtração de toda função fisiológica dos olhares públicos. No entanto, a cabine proporciona uma privacidade unicamente visual. É assim que a domesticidade estende seus tentáculos e penetra no espaço público. Como nota

Judith Halberstam, “o banheiro é uma representação, ou uma paródia, da ordem doméstica fora de casa, no mundo exterior”.¹⁸⁷

Cada corpo encerrado em uma cápsula evacuatória de paredes opacas que o protegem de mostrar seu corpo nu, de expor à vista pública a forma e a cor de seus dejetos, divide contudo o som dos jatos de chuva dourada e o odor das fezes que deslizam pelas privadas próximas. Livre. Ocupado. Uma vez fechada a porta, uma privada branca entre 40 e 50 centímetros de altura, como se fosse um banco de cerâmica perfurado que conecta nosso corpo defecante a uma invisível cloaca universal (onde se mesclam os dejetos de senhoras e senhores), nos convida a sentarmos tanto para cagar como para mijar. A privada feminina reúne assim duas funções diferenciadas tanto por sua consistência (sólido/líquido), como por seu ponto anatômico de evacuação (canal urinário/ânus), sob uma mesma postura e um mesmo gesto: feminino=sentado. Ao sair da cabine reservada à excreção, o espelho, a reverberação do olho público, convida ao retoque da imagem feminina sob os olhares reguladores de outras mulheres.

Cruzemos o corredor e vamos agora ao banheiro dos homens. Cravado na parede, a uma altura entre 80 e 90 centímetros do chão, um ou vários mictórios se agrupam em um espaço, frequentemente destinado igualmente aos lavatórios, acessível aos olhares públicos. Dentro desse espaço, uma peça fechada, separada categoricamente dos olhares públicos por um porta com fechadura, dá acesso a uma privada semelhante à que equipa os banheiros das mulheres. A partir do começo do século XX, a única lei arquitetônica comum a toda construção de banheiros masculinos é esta separação de funções: mijar-de-pé-mictório/cagar-sentado-privada. Dito de outro modo, a produção eficaz da masculinidade heterossexual depende da separação imperativa entre genitalidade e analidade.

Poderíamos pensar que a arquitetura constrói barreiras quase naturais respondendo a uma diferença essencial de funções entre homens e mulheres. Na realidade, a arquitetura funciona como uma verdadeira prótese de gênero que

¹⁸⁷ Judith Halberstam, “Techno-homo: on bathroons, butches, and sex with furniture”, in Jenifer Terry and Melodie Calvert Eds., *Processed Lives. Gender and Technology in the Everyday Life*, Routledge, London and New York, 19997, p.185

produz e fixa as diferenças entre tais funções biológicas. O mictório, como uma protuberância arquitetônica que cresce da parede e se ajusta ao corpo, atua como uma prótese da masculinidade facilitando a postura vertical para mijar sem receber os respingos. Mijar de pé publicamente é uma das performances constitutivas da masculinidade heterossexual moderna. Desse modo, o discreto mictório não é tanto um instrumento de higiene, mas sim uma tecnologia de gênero que participa da produção da masculinidade no espaço público. Por isso, os mictórios não estão fechados em cabines opacas, mas sim abertos aos olhares coletivos, uma vez que mijar-de-pé-entre-caras é uma atividade cultural que gera vínculos de sociabilidade compartilhados por todos aqueles que, ao fazê-lo publicamente, são reconhecidos como homens.

Duas lógicas opostas dominam os banheiros de mulheres e homens. Enquanto o banheiro das mulheres é a reprodução de um espaço doméstico em meio ao espaço público, os banheiros dos homens são um vinco do espaço público em que se intensificam as leis de visibilidade e posição ereta que tradicionalmente definem o espaço público como espaço de masculinidade. Enquanto o banheiro das mulheres opera com um mini panóptico em que as mulheres vigiam coletivamente seu grau de feminilidade heterossexual, em que todo avanço sexual resulta numa agressão masculina, o banheiro dos homens aparece como um terreno propício para a experimentação sexual. Em nossa paisagem urbana, o banheiro dos homens, sobra quase-arqueológica de uma época de masculinismo mítico em que o espaço público era privilégio dos homens, resulta ser, junto com os clubes automobilísticos, desportivos e de caça, e certos bordeis, um dos redutos públicos em que os homens podem fazer uso de jogos de cumplicidade sexual sob a aparência de rituais de masculinidade.

Mas precisamente porque os banheiros são cenários normativos de produção de masculinidade, podem funcionar também como um teatro de ansiedade heterossexual. Neste contexto, a divisão espacial de funções genitais e anais protege contra uma possível tentação homossexual, ou melhor, a condena ao âmbito da privacidade. Ao contrário do mictório, nos banheiros dos homens, a privada, símbolo de feminilidade abjeta/sentada, preserva os momentos de defecação de sólidos

(momentos de abertura anal) dos olhares públicos. Como sugere Lee Edelman¹⁸⁸, o ânus masculino, orifício potencialmente aberto à penetração, deve abrir-se somente em espaços fechados e protegidos dos olhares de outros homens, porque de outro modo poderia suscitar um convite à homossexualidade.

Não vamos aos banheiros para evacuar senão para fazer nossas necessidades de gênero. Não vamos mijar, senão reafirmar os códigos de masculinidade e feminilidade no espaço público. Por isso, escapar do regime de gênero dos banheiros públicos é desafiar a segregação sexual que a moderna arquitetura urinária nos impõe desde há muitos séculos: público/privado, visível/invisível, decente/obsceno, homem/mulher, pênis/vagina, de-pé/sentado, ocupado/livre...

Uma arquitetura que fabrica os gêneros enquanto, sob o pretexto de higiene pública, diz ocupar-se simplesmente da gestão de nossas sujeiras orgânicas. SUJEIRA>GÊNERO. Infalível economia produtiva que transforma a sujeira em gênero. Não nos enganemos: na máquina capital-heterossexual não se desperdiça nada. Ao contrário, cada momento de expulsão de um dejetos orgânico serve como ocasião para reproduzir o gênero. As inofensivas máquinas que comem nossa merda são na realidade próteses normativas de gênero.

¹⁸⁸ Ver: Lee Edelman, "Men's Room" en Joel Sanders, Ed. Stud, Architectures of Masculinity, New York, Princeton Architectural Press, 1996, pp.152-161.

Diário do Paraná

Redação: Odete Fortes Martins

Curitiba, 11, 3 e 4 de março de 1961

Ano XXI

Nº 7.740

C\$ 20,00

ASSINADA

372

Agora, o medo de libertar Gilda

Por solicitação do presidente da "Boca", o travesti não pôde brincar o carnaval

Rubens Aparecido Rink, o travesti Gilda, ao transformar-se, em vista de sua prisão e internamento em clínica psiquiátrica, no assunto que mobiliza a cidade, ainda mais depois

das violências e cenas de histeria provocadas pelo desfile da Banda Polaca. Até três pedidos de "habes-corpus" foram entrada com o propósito de libertar Gilda. Um grupo

carnavalesco — o bloco do Bite Supto — saiu às ruas, depois de quatro anos, para protestar contra a inutilidade dessa violência. O fato está preocupando autoridades num

ano pré-eleitoral, mas agora teme-se uma reversão de acontecimentos se o travesti voltar às ruas em pleno carnaval, transformando-se em figura central da festa. (Páginas 3

Médico pressiona Ney por salários

Apolados pelo seu sindicato, os médicos realizam um trabalho nas bases municipais para forçar o Governo a rever o regime salarial da categoria. Prefeitos, vereadores, deputados, médicos serão especialmente chamados à luta em favor da arrematada. O secretário de Saúde,

Oscar Alves, também candidato às futuras eleições, sentirá mais diretamente a pressão. Outras áreas do funcionalismo também vão pedir mais, já que o ano é pré-eleitoral e há dinheiro público no "open market" tanto da administração direta como da indireta. Enfoque, página 2.

Querem derrubar Mauad do Coritiba

Querem derrubar o fim de sua gestão. Na entrevista concedida, ele acusou o grupo de Neves de tumultuar e cillon, numa clara alusão ao trabalho do "Chinês", que os que procuraram atrapalhar o Coritiba, são os que delataram o clube repleto de erros. Detalhes na página de esportes.

Mauad, que se encontra no Equador, antes de viajar garantiu que ficará até

Segurança

garante o

carnaval

Cerca de três mil homens estarão policiando as ruas e clubes de Curitiba para garantir a tran-



Médicos querem ganhar mais

Com um apoio discreto das subseções da Associação Médica nos mais importantes municípios do Estado e o comando do sindicato, está desfechada a campanha da categoria pelo aumento substancial dos vencimentos dos profissionais funcionários estaduais. As mudanças havidas, o regime salarial e carga horária não satisfizeram e os médicos, como as demais categorias funcionais, entendem que se não obtiverem as suas reivindicações num ano pré-eleitoral e com as burras do Estado cheias não conseguirão jamais qualquer avanço. Por hora o presidente do sindicato considera concluída a fase de "check up" nas bases. Todos os políticos médicos serão pressionados a manifestar-se, dentre eles o próprio secretário da Saúde, Oscar Alves, que aspira ascender a outros patamares da pirâmide política. Prefeitos médicos, como José Vaz de Carvalho (Paranaíba) e Tugulo Setogutti (Umuarama), serão igualmente levados a uma definição. O deputado Paulo Camargo, do PP, é um dos que tem sido constantemente procurado por seus colegas de profissão. E a reivindicação do jaleco, do estetoscópio e do bisturi. Os sintomas na área do governo são de apatia e desinteresse.

Natel, policial-candidato

Os policiais normalmente não têm voo longo em carreira política. Curitiba elege sistematicamente o

vereador João Queiroz Maciel, como já teve outros como Manoel Dias Paredes e Arlindo Ribas Oliveira. Policial duro, que sustenta a imagem da luta contra a corrupção, é o José Tavares, deputado pelo PMDB. Pinheiro Júnior, Fernando Flores são alguns exemplos históricos de pessoas ligadas ao setor que tiveram relativo êxito na carreira parlamentar. Policial executivo (governador, prefeito) é raro. Ney Braga foi chefe de Polícia circunstancialmente, mas começou justamente aí a sua trajetória. O delegado de Londrina, Natel Gomes de Oliveira, que responde a sindicância e também a inquérito por enriquecimento ilícito, é apontado por muitos como candidato ideal à Prefeitura de Londrina pelo PDS. Ironicamente, os opositoristas perguntam se isso é riqueza dos quadros humanos do partido ou deficiência. Natel, no entanto, afirma que a própria onda em torno das acusações, que serão desfeitas em breve, servirá para fortalecer a sua candidatura. O xadrez da política em Londrina é de fato curioso.

Bife Sujo & Gilda

Depois de 4 anos de ausência, mais resgatando o sentido da participação no Carnaval sem badalação oficial, salu na meia noite de sexta pelas ruas centrais o bloco do "Bife Sujo". A brincadeira era de animação e também de protesto. Gritando "Viva a Gilda, Abaixo o Anfriso Siqueira", e entoando uma canção de apologia ao travesti, brincaram até as primeiras horas da madrugada de ontem. A letra perguntava "Gilda, onde é que meteram você?".

e recuos

esta, os como a ão clara s e do no que s advo- nacional matismo Justiça, ycia. cujo voo poético, la popu- camento aria com surpre- ntas tur- is envol- e econô- - todos ssos de mesmo

gestão de Ney Braga. As ocorrências mais traumatizantes decorrem de dificuldades surgidas na convivência parlamentar e que foram transitórias superadas na eleição de anteontem.

Na verdade permanece o clima de suspeição: há um carnaval de aparências liberais mas em concreto tudo o que significa avanço real é derrotado. Haja vista para o pleito da Câmara dos Deputados. O fato de o presidente Figueiredo declarar que a abertura não correu qualquer risco pelo fato de que assinalaria, tranquilamente, a vitória eventual de Djelma Marinho, não restabelece maior confiabilidade no processo.

SPRAY

• **PAULO PIMENTEL** irritado com a deslealdade de Saul Raiz que não quis cumprimentá-lo, mas satisfeito com a solidariedade de muita gente, inclusive secretários de Estado. Prova de que Saul, como o personagem do Velho Testamento, divide. • **TUBERCULOSE** ganha força entre as doenças de massa e não se vê da parte do Governo uma reação em profundidade. Pelo contrário: há relaxamento nos exames preventivos e a notícia dramática do abandono dos pacientes do hospital de Pinhais, por quebra de contrato com a Previdência, mostra a gravidade do problema. • **CASAMENTOS** às pampas em véspera de Carnaval. Causa: ganhar os feriados e mais uns dias de licença para a lua de mel. • **OCTÁVIO CESÁRIO**, secretário de Justiça, também: como mediador na crise entre polícia militar e universitários por causa do DCE, uma novela que ainda vai dar

Maria Chiamulera, que é belíssima e formada em Medicina e ainda por cima com domínio de apresentadora de televisão, prova isso. Mas os partidos, oportunisticamente, para assumirem a imagem de "avançados" e disfarçando o seu machismo, querem incluir algumas (poucas, é claro) nas listas de candidatos. Uma das cercadas pelo assédio é Maria de Lourdes Montenegro, socióloga, e líder de um movimento quixotesco de boicote à carne que aumentou o preço do frango e do peixe. Ela é uma das atrações da Rádio Cidade. Se rádio eleger todo o mundo que está com programa, vai faltar vaga. Jamur Júnior, um dos mais populares homens de rádio e televisão, até agora nada conseguiu. Os que conseguem é porque tramam em outras áreas, como Ailton Cordeiro, apoiado por órgãos oficiais, José Domingos, que é herdeiro de parte do eleitorado do falecido Acir José, e assim por diante. Além disso, se de

**Operação Carnaval garante
segurança e tranquilidade**

MUITAS PERGUNTAS
Bastante movimentada ontem a abertura da "Operação Carnaval-81" de Curitiba. Entre diversos repórteres do setor, o secretário da Segurança Pública, Haroldo Ferreira Dias, que não se negava a falar mesmo a respeito de assuntos fora da pauta, como a corrupção nos meios policiais, a prisão de

OPS prende alsários m São Paulo

Menino assaltante de nove anos é recorde

O ministro, cujo nome não pode ser divulgado adivinha-se que esteja a ser enviado mais longe a sua procura de provas, mais longe a sua procura de provas a todos na história de Nova Iorque. Se aparecerem-se ontem ao FBI, acompanhado de um advogado, para responder a acusações. Mas tarde, depois de cumprir o seu dever, depois de cumprir o seu dever na Vara de Família, foi liberado para a liberdade do país. A legislação exige que a destruição de caso seja enviada em segredo estrito não se sabe

A inovação no desfile do "Bife Sujo" era uma marcha composta às pressas para homenagear o traveleiro preso pela polícia "pelos crimes de ser carnavalesco". Bastante aplaudido pelo populares que assistiam

-ANFRISIO
O problema criado pela prisão e posterior "confinamento psiquiátrico" de "Gilda", do qual só se tinha conhecido através da propaganda anticomunista sobre o tratamento dispensado aos dissidentes políticos, promete ainda "der muito pano para a manga", segundo o que se comenta ontem. Diversos advogados que impetraram ordens de "habeas-corpus" em favor do travesti viram suas solicitações prejudicadas com a "logada" do seu internamento no Adueto Botelho. Porém, representantes de blocos carnavalescos e até de entidades que lutam pelos direitos humanos prometiam ontem continuar lutando para colocar Rubens Aparecido Rink

miar da Delegacia de Costu-
tumes. E como lhe faltou
habilidade política para
enfrentar o problema,
então os comentários
própria "Boca Maldita"
eram inteiramente contrá-
rios àquele que se intitulava
seu presidente, fazendo
com que correntes que lhe
são contrárias estejam já
articulando a sua destitui-
ção do "cargo". Segundo
alegavam os interessados
em ver outra pessoa mais
cordata e representativa à
frente do clube da "Boca
Maldita", Anfriso teria ido
longe demais, chegando
inclusive a ameaçar de
agressão a um conhecido
apresentador de televisão
taxar de homossexual um
repórter que divulgou o seu
pedido para a prisão de
"Gilda".

ampo Grande
om ataques
multâneos

[illegible]

O terceiro, cujo nome não pode ser divulgado devido a sua idade, é o menor filho, mais velho, da academia de música e de teatro da história de Nova Amália. Ele apresentou-se ontem ao Juízo. Ele compareceu de um advogado para responder a acusações. Mais tarde, depois de cumprir termo na Vara das Filhas, foi liberado para o comércio do país. A legislação exige que o desfecho do caso seja enviado em segredo aos pais, por carta.

Porém antes, o ministro da Fazenda, a divisão dos recursos do mesmo banco, ainda nas proximidades, já, ele mostrou o respeito para com o cidadão, declarou que era um, mas, não, embora quando ele, no dia, simplesmente, que não havia, disse, o, naquela, então.

A inovação no desfile do "Bife Sujo" era uma marcha composta às pressas para homenagear o traveleiro preso pela polícia "pelos crimes de ser carnavalesco". Bastante aplaudido pelo populares que assistiam

ANUNCIOS DO
DIÁRIO DO PARANÁ

R.: Amintas de Barros, 309

Bip Bip Bip
Você precisa vender mais?



Para um homem que decide, o tempo é um capital precioso. Você é um homem que precisa de um apertado "cpi". Assim, quando todos a preverem e girarem "estrelas" onde você se encontra, aqui está um caminho claro e econômico. E como multiplicar esse tempo

Quando você se inscrever como assinante do Serviço de Radiodifusão "Dê" a sua descrição das suas atividades, se está estudando e trabalhando, se terá um cartão credencial para ser enviado imediatamente quando alguém o procurar mesmo não sabendo onde você se encontra.

patente uma demonstração do aparelho "DIP" com os seus componentes e sem omissões.

Tipos populares salvam Curitiba de ser chata



Gilda: mais popular do que o Lula.



Esmaga, o mais debochado.

Curitiba já foi definida por sociólogos e estudiosos de fenômenos comportamentais como uma cidade incaracterística. Não o é, no entanto, pela pobreza de representação de sua fauna de tipos populares. Se essa é uma medida de "humanidade" e de identidade, Curitiba vai bem. No Carnaval os meios de comunicação e diversos setores sociais tomaram, por exemplo, a defesa do travesti Nelson Rink, Gilda, que as autoridades tiraram das ruas para uma "desintoxicação" em estabelecimento psiquiátrico. No decorrer do fato houve uma crítica dura aos homens de imprensa, rádio e televisão: deu-se mais realce ao confinamento da "Gilda" do que à condenação e a prisão do líder Luís Inácio da Silva, o Lula. Gilda, no entanto, era também politizante: afinal configura a resistência a sistemas.

Anos atrás, no aniversário da cidade, uma agência de propaganda homenageou os tipos populares num institucional: lá apareciam a Gilda, o Esmaga (Alvino Cruz que dizem botar o produto de suas "mordidas" na caderneta de poupança), a Maria Desenhista, a Maria Marcha Lenta, etc.

Essas figuras são, de fato, as mais visíveis porque transitam na "passarela" central: avenida Luiz Xavier (Boca Mal-dita), rua das Flores, enfim no miolo urbano. Com mais de um milhão de habitantes, a cidade deve ter nos bairros outros tipos afinal não tão visíveis aos meios de comunicação como Gilda (agora em "férias" provisórias depois de passar até por uma sofisticada terapêutica de apoio psicológico), o Esmaga, Maria Marcha Lenta, Maria Desenhista (ou Indira Ghandi), Suzi Muquirana (uma

baixinha que pinta os lábios em forma de coração ao estilo das melindrosas) e a Dama de Roxo (uma criatura que faz as suas roupas com fitas arrancadas dos cemitérios).

O adensamento dos centros urbanos e a vida cosmopolita tendem a pulverizar a significação dessa presença a não ser ao lado justamente de uma representação da periferia - vendedores ambulantes, artesãos, camelôs, esmoleres, um ecossistema enfim informal, pois visivelmente oposto ao comércio estabelecido, à organização, à "ordem", quase um dispositivo da contracultura.

Esses tipos populares, no entanto, ainda que às vezes servindo de chacota, ou como referencial "negativo", afirmam a cidade, pois são tomados como medida de valor. São assumidos como

seres da periferia, mas sabem dosar essa representatividade como integrantes a um só tempo da classe média pobre e da marginalidade. Alvino Cruz, o Esmaga, é funcionário público, mas o seu forte está na calçada, onde recebe "doações" em troca de irreverências monumentais como a de lembrar a um senador - por ter mudado de orientação política - de "ter dado uma de porco, ter comido e virado o coxo". Sua intimidade com secretários de Estado, parlamentares, empresários, intelectuais, estudantes é notória. Conforme o volume de dinheiro que arrecada na rua faz solenes observações sobre a conjuntura econômico-financeira: "o meu pomar" - ele se refere aos beneficiadores - "está dando pouca fruta e a culpa é do Delfim, pois ninguém aguenta mais a inflação". Habitado ao jargão de boêmios ou de tecnocratas, lembra que poucos têm como ele o "know-how". Cuida, porém, de estabelecer uma hierarquia entre ele e os mais miseráveis. Certo dia quando o Pelé, outro tipo bem popular, que tem extrema dificuldade para comunicar-se, apareceu numa "rodinha" que já havia proporcionado boa "colheita", Esmaga pediu-lhe que se afastasse e deu-lhe 10 cruzeiros. "É um repasse" - declarou, pois havia financistas econometristas na "chacrinha".

A mais anárquica e criativa das figuras populares que Curitiba teve na década de 50 foi "Maria do Cavaquinho": mongolóide, baixinha, trazendo sempre à mão o instrumento musical ou então uma sombrinha, ela detonava o "happe-



Maria Desenhista só anda de táxi.

ning" diário nas ruas centrais. Postava-se no meio da rua - a XV, à esta época, tinha dois sentidos no trânsito - e com isso bloqueava, como o faziam, seguidamente, os universitários em seus trotes e brincadeiras, o trânsito. A rigor o seu comportamento se ajustava a uma aspiração comum dos curitibanos que desejavam aquela via como área de monopólio do pedestre, o que demonstravam nos domingos no "footing" quando ela era fechada aos automóveis. A ela, muito mais do que ao Jaime Lerner e aos imaginosos urbanistas, se deve a luta para transformar o centro num imenso calçadão, num boulevard. Em troca de alguns cruzeiros, aceitava provocar figuras como segurá-los nas partes baixas, o que provocava cenas hilariantes. Fez isso com desembargadores, profissionais liberais e homens de empresa. Ela foi como a neve de 1975 para os curitibanos: tirava a população do seu "casulo" de repressão e contenção e os estimulava ao lúdico e às brincadeiras, embora algumas de discutível gosto.

Houve época que intelectuais e homens das chamadas classes emergentes também tiveram um comportamento incomum, folclórico: quem se esquece do jornalista e historiador Dicesar Plaisant fazendo discursos incríveis em plena ditadura, lembrando que era um bacharel da República e atacando as figuras e familiares dos chefes de Estado? Certa vez, conta-se, estava em sua pregação no encontro da rua XV com a Monsenhor Celso. Aí chamaram o delegado de Ordem Política para detê-lo. O policial não queria fazê-lo sob a alegação de



A dama de roxo se veste com muita originalidade.

que o interventor Manoel Ribas o mandava liberar em seguida e na hora da prisão normalmente os homens da lei passavam por terríveis constrangimentos. E não deu outra: o policial chega diante do pequeno comércio e alerta o bacharel jornalista de que ele subvertia a ordem.

- Eis aí um milagre que não posso fazer - diz ele - subverter uma ordem que já está subvertida!

O policial vê que o papo é pior para ele e a autoridade, ainda mais pelo apoio que os circunstâncias dão ao orador com palmas e "slogans". Busca a diplomacia e faz nova advertência:

- Se o senhor não parar já, eu lhe prendo.

Dicesar fica perplexo, olha para o policial como se estivesse diante de um marciano e replica:

- Olha o senhor, depois dessa, pode me mandar até para um pelotão de fuzilamento, mas não agrida a gramática. Diz-se eu o prendo e não eu lhe prendo!

E ficou a explicar, em longa dissertação, que os verbos transitivos e transitivos relativos impõem, com maior firmeza do que as normas ilegais das ditaduras, a lei dos objetos diretos ou indiretos.

Como ele tivemos ainda o Leo Cobbe, professor de matemática, o Luis Ernesto de Oliveira (que contestou Enrico Ferri numa conferência, entrou em polêmica com o padre Leonel Franca) que ia de bota e culote na congregação da Universidade e escreveu "O Elogio da Bosta", e tantos outros seguindo a tradição romântica de Emílio de Menezes. Aliás, a identidade entre os intelectuais e essas formas de comportamento os aproxima dos tipos populares em que eles próprios se transfiguram.

Os tipos populares - tanto os catalogados nessa breve galeria como o afiador de facas que cantava "Violetas Imperiais" enquanto amolava tesouras e tirava música da pedra, o vendedor de bilhetes lotéricos que resgata a virtude dos pregões como seus gritos "Ói a cobra!" - são uma extensão da multidão, um estilo diferente e marcante, animadores culturais mais significativos do que "empoados" que posam de especialistas nos órgãos oficiais. Uma estátua urgente para Maria do Cavaquinho, a precursora do fechamento da rua XV, por favor! Um documentário cinematográfico de Valêncio Xavier e sua equipe de cineastas experimentais sobre essas pessoas fantásticas que tiram o ar suado de Curitiba, botando bermuda e chinelo de dedo onde há tudo para prevalecer a casaca e a polaina! Uma reavaliação, pela Casa Romário Martins, de toda a literatura já feita sobre essa fauna rica e variada. E deixem em paz os irreverentes, os agitados ou catatônicos, porque não há oração que nos livre da legião de chatos sérios e solenes. Vade Retro!

Ele dorme nas praças, anda
estarrapado e sem assistência:

TRAVESTI GILDA ESTÁ DOENTE



A Gilda está doente e não tem assistência.

O travesti Gilda, que se tornou uma figura folclórica em nossa cidade, não só por suas andanças pela "Boca Maldita", mas também por suas participações no carnaval, animando os foliões, agora está padecendo de miséria. Sua situação é das mais lastimáveis possíveis: não tem roupa, dorme nas praças e está enfermo, sem condições de se tratar, tem que suportar a doença na sua forma mais cruel e dolorosa. No entanto, apesar disso, continua a circular pela cidade, mal trajado, maltrapilho, exalando odor de fezes e mostrando sinal de debilidade.

Embora seja uma figura bastante popular, Gilda nessa hora não encontra em quem buscar apoio. Até mesmo os órgãos assistenciais não lhe têm socorrido. Isso talvez se deva à

sua condição de travesti, mas o que não pode, no entanto é um ser humano ficar penando pelas ruas, muito menos quando está enfermo. Ele, segundo alguns frequentadores da "Boca Maldita" não tem nem lugar onde ficar, sendo quase toda noite passa pela Praça Osório uma Kombi da Secretaria da Saúde recolhendo os mendigos que dormem nos bancos, que no entanto não o recolhe.

TODOS DEVEM AJUDAR

Diante de uma situação tão lamentável, "todos têm a obrigação de colaborar" disse um transeunte na Rua das Flores. Gilda é uma figura extrovertida e discurtida, que anima todos os que têm por hábito frequentar a avenida Luis Xavier. "Antes de mais

nada ele é um ser humano, por isso merece todo nosso respeito" diz dona Lúcia de Almeida que mora no edifício Tijucas, e por isso está habituada a ver a Gilda e suas "artes". Ela diz ainda que as autoridades assistenciais deviam tomar alguma providência para que o travesti não sofresse tanto.

Outros lembram que há tempos Gilda foi esfaqueada e ficou agonizando até que alguém o encaminhara para o hospital, também naquela época ninguém o auxiliou. A Gilda deveria ser internada para tratamento psiquiátrico, antes do médico, afirmam algumas pessoas que têm com ele contato mais direto.

Quando o travesti foi internado para tratamento no carnaval de 81 algumas pessoas reclamaram, no entanto quando ele voltou já era outra pessoa. Agora novamente ele necessita de um tratamento, só que desta feita não aparece ninguém para tomar as providências cabíveis.

Réquiem

Chamar "Gilda" de bicha louca sempre foi uma tremenda ofensa. "Ela" jamais aceitou tamanha ofensa. "Sou o primeiro 'gay' desta cidade. Exijo respeito. Bicha louca é a mamãezinha de quem fala", dizia. E tinha lá suas razões. Até porque este personagem que morreu no 15 de março, histórico e passado, nunca deu uma de bichona. Sua característica sempre foi de um rapaz alegre, significado concreto do termo "gay", gerado nos Estados Unidos para definir pessoas com comportamento extravagante. "Não sou de transar com gente do mesmo sexo. Tenho vontade de me travestir de mulher, traviso-me e curto este lance na maior. Pena que nem todos me compreendem", reclamou Gilda, certa vez.

Ontem, Gilda foi desprezada pelos provincianos discriminadores desta cidade, Gilda foi encontrada sem vida. Desapareceu para sempre de nosso meio. Certamente deixou aqueles que insistiam em persegui-la, finalmente, em paz. Agora não precisarão mais correr atrás dela, maltratá-la, hostilizá-la. Gilda saiu de cena.

Deixou saudades. Empobrecer ainda mais nosso folclore. Entendo que devemos ficar tristes. Tão tristes quanto encontra-se nossa Rua das Flores que, a meu ver, ficou

menos colorida, perdeu, com Gilda, muito de sua alegria.

Aquele "gay" que vivia transitando pela XV, abalroando a gente, já era. Saiu da vida para entrar na história, com todo respeito a Getúlio Vargas. Isso porque Gilda foi morrer logo no dia em que nós, democratas, nos deliciávamos com o histórico momento da posse dos governadores que elegemos. Pelo que "ela" confessou-me em janeiro, quando nos vimos e conversamos pela última vez, José Richa era seu ídolo. "Votei nele. Trabalhei por ele e vou beijá-lo no dia da posse", jurou Gilda. Pena que não lhe foi dada a sonhada oportunidade. Gilda morreu antes de Richa assumir. Mas, creio, de onde estiver, estará jogando beijinhos para seu ídolo. E ele, espero, deve retribuir tamanho carinho. Especialmente porque Richa também gostava de Gilda. E "a" respeitava como ser humano, como figura folclórica e como rapaz alegre.

Muitos podem discordar deste meu ponto de vista mas me permito dizer que Curitiba perdeu um pouco de sua graça com a morte de Gilda. E o folclore desta cidade já não é mais tão rico como era. Ainda bem que apesar do prematuro desaparecimento desta "figura" os nossos Banana, Jitica, Bataclã, Esmaga... continuam conosco. Mas até quando? (Josias Lacour)

Gilda morreu como viveu: abandonada

Folha de Curitiba - 16.3.83

O corpo de "Gilda" foi encontrado às 6h20 da manhã de ontem, numa velha casa abandonada da rua Desembargador Motta, 2.290, esquina com Vicente Machado. Três policiais militares pertencente ao módulo socorro familiar da Praça Rui Barbosa faziam uma ronda normal. Resolveram chegar até o "mocó", onde vivem cerca de 20 desocupados. Ao entrarem no andar superior depararam com o cadáver estendido no chão e chamaram pelo seu nome, mas, "Gilda" não respondeu.

Rubens Aparecido Rink, de 32 anos, mais conhecido como "Gilda", morreu no completo abandono, sem amigos, sem dinheiro, maltrapilho, descalço, barbudo, e Curitiba não verá mais aquele travesti tradicional que desfilava em todos os carnavais, desde que assumiu uma bandeira de tornar-se figura folclórica de nossa cidade.

A morte de "Gilda" foi muito comentada no dia de ontem, muitos não acreditavam e o telefone do Instituto Médico Legal não parou de tocar, todos queriam saber se era verdade que "Gilda" estava morto.

A remoção do corpo ocorreu uma hora e meia após o achado, já que até o IML não tinha certeza do fato. Os médicos que necropsiaram o cadáver deram como "causa mortis": broncopneumonia, cirrose hepática e meningite purulenta. "Gilda" deveria ser ouvida num processo que apura a descoberta do autor de um disparo que atingiu a estudante Maria Ângela Serafim, 17 anos, fato ocorrido em 25 de abril próximo passado, quando a vítima transitava pela Alameda Cabral em direção à casa de sua irmã. Essa jovem ficou paraplégica e o processo continua, já que até hoje, a polícia não conseguiu encontrar o autor. Por se encontrar nas imedia-

ções do local onde ocorreu o disparo, "Gilda" foi arrolada como testemunha ocular e por esta razão, Douglas Monteiro, delegado adjunto da Delegacia de Homicídios, determinou que ela fosse encontrada e levada àquela delegacia para prestar depoimento.

Diante dessas informações, comentou-se na manhã de ontem, que possivelmente "ela" teria sido vítima de um assassinato, mas ao final da tarde, os médicos Roberto Ribeiro e Sá, do IML, descartaram essa hipótese. O travesti Márcia Regina, doou o túmulo para que "Gilda" seja sepultada no cemitério da Santa Cândida; um advogado que não quis se identificar compareceu ao IML levando um palete, calça, camisa, já que a Funerária São Pedro responsabilizou-se em fazer o funeral sem nada cobrar.

O vereador e jornalista Alagá Túlio, que liderou um movimento em 1981, após o presidente da "Boca Maldita" ter impedido a participação do travesti na extinta banda polaca, lamentou a perda e desaparecimento de "Gilda". Lembrou o jornalista que Anfrísio Siqueira mandou a polícia prendê-la; quando todos achavam que "ela" se encontrava na cadeia, com esforços conseguiu o internamento no Hospital Nossa Senhora da Glória, ficando em tratamento por um bom período.

Muita gente contribuiu, no dia de ontem, para o sepultamento que deverá ocorrer ainda hoje, doando dinheiro, túmulo, urna o que precisava.

Os funcionários do Instituto Médico Legal, informaram que o corpo do travesti só será liberado mediante apresentação dos documentos, o que deverá causar problemas, pois "Gilda" não tinha nenhum documento e seus familiares residem no interior do Estado.





Gilda era a nossa Gilda. Trabalhava eficientemente em seu espaço e preferiamos ser como um dos seus assistentes e técnicos. Quando teve o bom senso de adotar a Adão à sua, a boca da verdade sobre mundo cheio de mentiras. Agora recebe placa na Rua XV.

Gilda, então, começou no Bloco da Rifa São, organizado pelo Rui, no carnaval de 1967.

Daí, a razão da exposição em sua homenagem.

Existem fotos de excelentes profissionais que também frequentaram aquele ponto de encontro.

Gilda passou na janela, instante de artista que, depois de fazer o seu trabalho, havia pouco mais a fazer.

A falta de novas oportunidades, desapercebera na rua.

Nunca abandonou a arte.

Gilda fugiu não mais, estendendo-se para o futuro. O sorriso não acabou, os braços abertos apostando superstições de mulheres, tornando arreigadas com o Gilda, com o Lúcio, com o Mário.

Gilda não mais.

Tema de carnaval e de samba-enredo, já foi proibido, mas ainda decisivo de uma cidade fria, marcando populares em sua defesa.

Nesse momento deve estar se apresentando nas ruas de seu Zepelão.

Reinaldo Azevê

todavia

Fernanda de Castro



A ideia de fazer mostra fotográfica sobre Gilda surgiu entre uma cerveja e outra, intercalada com um rabe de galo, no Bar Bão Sujo. O Lúcio é o principal responsável pela realização. Foi ele quem ficou em cima dos fotógrafos para que entregassem o material. Depois de toda batalha, hoje, às 20 horas, todos estão convidados para tomar um quentão e curtir as fotografias da Gilda em várias situações sempre alegrando a cidade, feitas pelos fotógrafos: Alberto Viana (eu, Balano), Carlos Aguiar (Macra), Luiz Carlos Campregher (Lúcio), Pablito Pereira, Harston Maranhão, Lina Faria, Júlio Covello, Karen Van Der Broeke e Fernanda de Castro. Um filme da pesada. Se Gilda estivesse viva ia ser melhor.

Luiz Carlos Campregher



Journal de E. Lúcio
Carlos Aguiar

2-7-83



Karen Van Der Broeke



A "Gilda" que a memória perpetua

Estado: Paraná

GILDA no carnaval, caída na sarjeta, dançando, fazendo pose em estarpados trajes de gala, "Gilda"... Sapeca como ela só: "Gilda" não podia ver uma lente que já se exibia para o fotógrafo.

Karin Van der Broecke

Assim, não foi difícil para dez fotógrafos reunir seus trabalhos sobre o mais popular dos travestis da cidade, morto em 15 de março passado com uma série de doenças. A exposição abre hoje, às 20 horas, no Bar do Bife Sujo, e fica até o final do mês. Os blindeiros Ivo Junior e Alberto Rodriguez apresentam-se na abertura da mostra. Aliás, Ivo fez, em parceria com o poeta Reinoldo Atem e com o coro do bloco carnavalesco Bife Sujo, uma marchinha para "Gilda", quando uma ordem ditatorial da "Boca Mal-dita" obrigou o afastamento do travesti do carnaval curitibano.

No entanto, quatro meses após a morte do travesti a ima-

gem de "Gilda", assim como durante o carnaval que passou no xadrez, continuou nas ruas. E permanece viva na documentação dos fotógrafos Alberto Viana (Baião), Luiz Carlos



(Luca), Pablito Pereira, Kareen VanDer Brooke, Luiz F. Stingen, Fernanda de Castro, Carlos Aguiar (Maca), Júlio Covello, Haraton Maravalhas e Lina Faria.

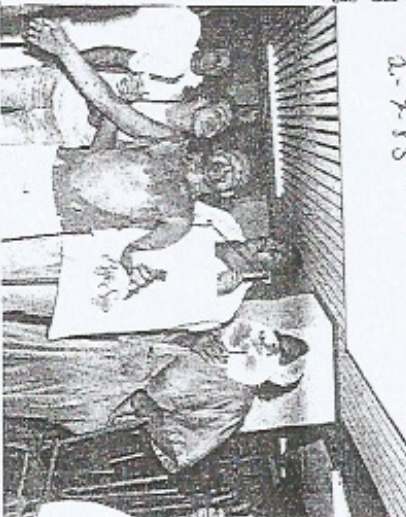
A idéia da exposição partiu dos próprios fotógrafos, sem qualquer apoio de órgãos culturais, como, por exemplo, a Casa da Memória. E também nem foi pedido. Afinal, trata-se de uma homenagem muito particular a quem não fugia dos "cliques" e, como "atriz", sabia valorizar o trabalho do fotógrafo. No entanto, justamente a partir dessa idéia, uma sugestão aos órgãos oficiais: a elaboração de uma mostra fotográfica sobre os personagens populares da cidade: aquele homem da esquina que vende bilhete de loterias, o guardador de carros na porta do Bar Palácio, o Glicia, o Esmaga... e tantos outros que fazem parte da memória da cidade.

Júlio Covello

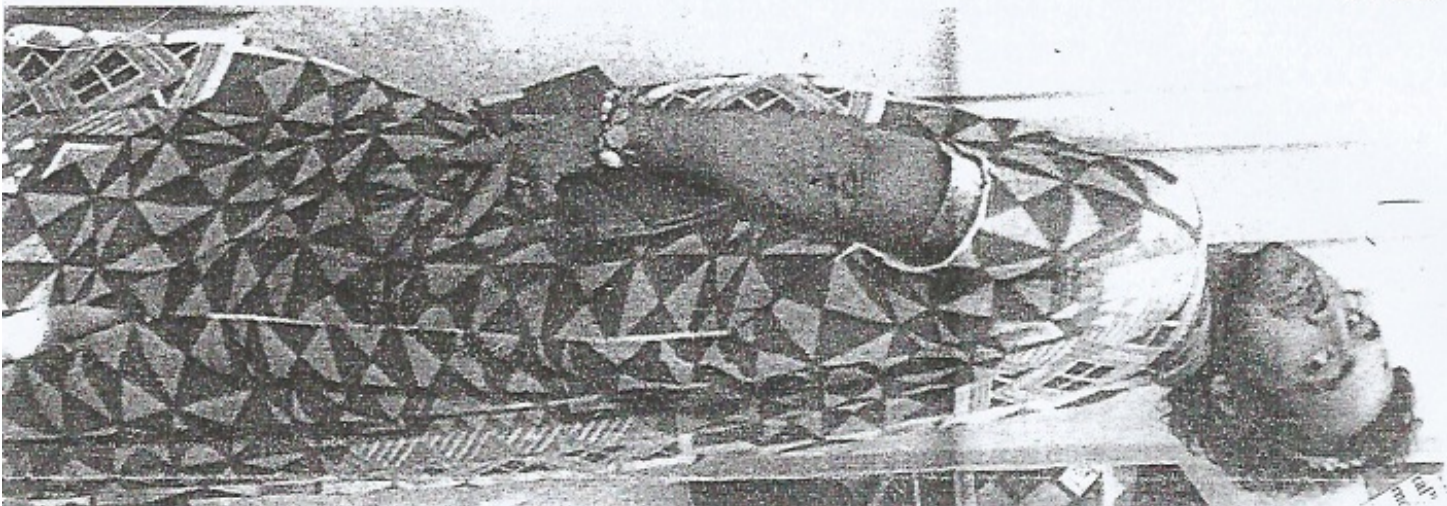


Luiz F. Stingen

Luiz "Luca"



Carlos Aguiar (Maca)





A morte de Gilda, a alegria das ruas

No Bloco do Bife Sujo, pouco antes de sua morte.

Paulo Marins (texto)
Alberto Viana e Luiz A. Stinghen (fotos)



Na câmara mortuária nº 66, um corpo ainda não reconhecido.

A morte do travesti Gilda, a figura mais popular das ruas de Curitiba, provocou amplo movimento de solidariedade. Tanto que, em sua homenagem, vieram a colocar uma placa de bronze, se não no obelisco da Boca Maldita, pelo menos na vizinhança.

Foi justamente ali, no coração de Curitiba, onde pulsou o de Gilda. Vivia como mendigo, barba e cabelos loiro-castanhos, trejeitos femininos, dançando sempre, com vestidos de gala, quase sempre esfarrapados. Adotou a cidade como morada e o léu como bandeira.

Sem ter onde dormir desde que o albergue saiu do centro, ficava, muitas vezes, ao relento, sob as marquises. Nenhum objeto de uso pessoal, nem mesmo um documento. Dizia chamar-se Gilda de Abreu. Chegou na Capital do Paraná há pouco mais de 10 anos.

Todos conheciam o travesti, que pedia trocados ou dançava ao som de "Tango P'ra Tereza" na Boca. Onde houvesse música e festa popular, como o carnaval, lá estava Gilda, em trapos, divertindo a cidade que a adotou e lhe prestou uma homenagem que ninguém

jamais teve: três dias de velório, mesmo sem corpo presente, no obelisco da Boca Maldita.

Na câmara 66, um cadáver a mais

Sua morte surpreendeu a cidade, na manhã do dia 15 de março. A notícia se espalhou com rapidez. Seu corpo fora encontrado num casarão abandonado, no número 2290 da rua Desembargador Motta. Levado para o necrotério, foi afastada a hipótese de violência. Causa da morte: meningite purulenta, tendo como antecedentes cirrose hepática e bronco-pneumonia.

No início da tarde daquele dia, ao mesmo tempo que o Palácio Iguaçu se vestia de pompa, como mandam os rituais e os cerimoniais, para a posse do novo governador, o corpo era depositado na câmara mortuária nº 66, do necrotério. Apenas um corpo a mais, isolado por causa do vírus, facilmente propagável. Um desconhecido, embora todos conhecessem, aguardando documentação para o enterro, já que nem isso Gilda possuía.

O velório sem cadáver

No dia seguinte, os jornais noticiaram a morte de Rubens Aparecido Rínque, de 32 anos, conhecido por Gilda e que divertia a população desde o começo dos anos 70, gracejando e pedindo "um dinheirinho" para uns goles de cachaca.

Esponaneamente, junto ao obelisco da Boca, começou o velório sem corpo presente. O movimento logo se organizou, ganhou outras conotações e surgiu a Boca da Noite, tendo como candidato a presidente o folclórico suplente de deputado Pedro Lauro, inconformado com o fato de Anfrísio Siqueira ser o presidente permanente da Boca Maldita. "O objetivo é moralizar a boca e ter uma atração diária" — diz Pedro Lauro.

No obelisco, velas e muitas mensagens dos passantes de todo o dia, dos bêbados, das garotas do café. Recados até em inglês e árabe, deixados pelos admiradores, como o poeta Geraldo Magela Cardoso, recordando: "Pleno mês de fevereiro/Com a Gilda e um pandeiro/fazíamos carnaval." Ou o bêbado, companheiro de Gilda, protestando: "Já tão explorando a Gilda!"

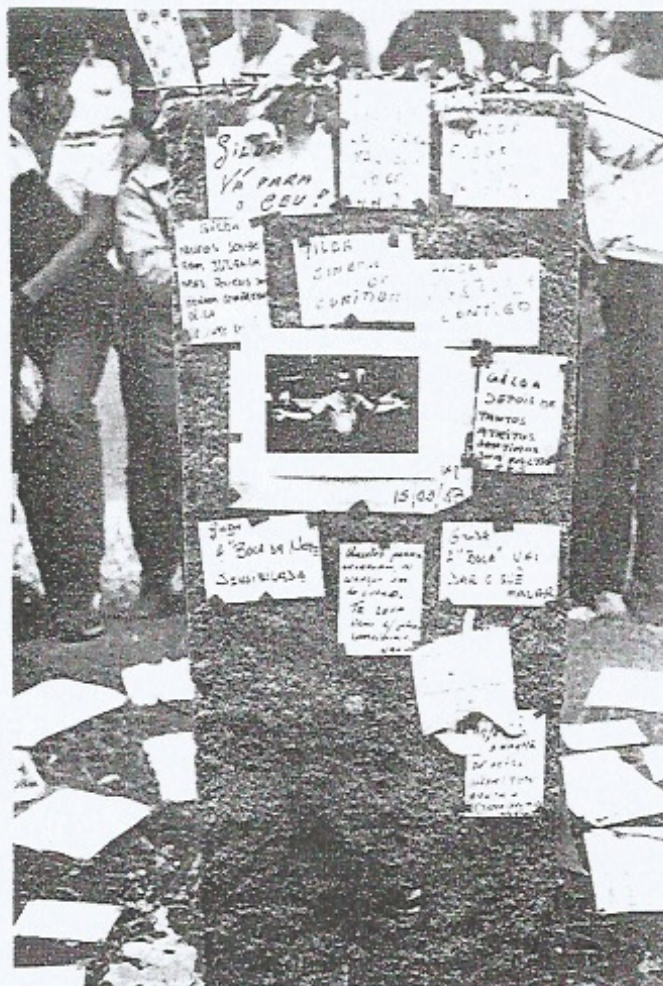
Começa a arrecadação para colocar uma placa de bronze no obelisco. A população deposita trocados. Um cidadão chegou a oferecer a placa sozinho, mas os organizadores do movimento preferem as contribuições pequenas, com a participação de todos. Vela e flores, recados e poesias, declarações.

O travesti Márcia (Alceu Budene, costureiro), ao saber que Gilda não tem onde ser sepultada, oferece um lugar no cemitério de Santa Cândida, onde tem cinco túmulos, "para este tipo de caridade a quem precisa". Uma funerária, a São Pedro, dá o caixão.

Sobre o caixão, arroz cru

No dia seguinte, 17 de março, chega ao IML um envelope, enviado de Ibiporã e postado no dia anterior. Dentro dele, a certidão de nascimento de Gilda, nome adotado por Rubens Aparecido Rínque, nascido a 7 de setembro de 1950, naquela cidade e que viria a viver a liberdade, em sua plenitude, em vestidos amarfanhados e esfarrapados, pelas ruas do centro de Curitiba. O pai, um simples lavrador. A mãe, que preferiu não estar presente, é quem enviara o documento, para que o filho fosse sepultado como gente.

O enterro já podia ser realizado. No necrotério, ao saber da notícia, que o enterro seria às três e meia da tarde, se concentram cerca de duzentas pessoas. Alguns travestis. O IML avisa que o caixão sairá lacrado para impedir qualquer possibilidade de contágio.



No obelisco da Boca, velório de três dias e muitas lembranças.

O travesti Márcia, que doou o lugar no cemitério, fala aos radialistas:

— Morreu, é um monte de poeira. As homenagens deviam prestar em vida, quando ela precisava — diz, ao mesmo tempo que toma providências burocráticas, indispensáveis, como o atestado de óbito.

O carro da funerária sai, acompanhado apenas pelos automóveis da imprensa. Muita gente lamenta não poder ir ao enterro. O roteiro é breve. No cemitério, estão cerca de trezentas pessoas, a maioria mulheres e crianças, além de alguns travestis.

Presente também o travesti Primavera Bulkan, que leva um prato de comida para colocar no túmulo. "Gilda freqüentava minha casa, na Cabral, onde sempre lhe dei comida. Às vezes, agradecia. 'Tem até suco'. A última refeição, ela não fez. Não conseguia engolir mais nada. Por isso, estou trazendo aqui."

O último cardápio: bife, arroz, feijão, tomate e alface, além de pedaços de pão, laranja cortada em quatro partes e um pote de suco de laranja. Também um tomate e uma banana, mandados

pelo dono de uma quitanda.

À beira do túmulo, agitação. Todos querem ver. Márcia tenta impor ordem. "Vamos fazer fila, pessoal." Ninguém obedece e o povo se comprime. O caixão baixa à sepultura. Sobre ele, Primavera Bulkan lança arroz cru, que Gilda sempre lhe pedia.

Nenhum discurso. A gente simples, como duas senhoras que depositaram flores, reza o Pai Nosso. Depois, o túmulo é acimentado. Quadra 6, lote 22, setor J. Na placa nº 43978, alguém da administração arranhou com o prego o nome Gilda. "É como ele era conhecido" — diz o funcionário.

Márcia explica que ali estão enterradas mais quatro pessoas: Raimundo Nonato Cunha, um garçom que não chegou a conhecer "nem de fotografia"; a mãe do travesti Daniele Cristina; Nilza Baum, "sua irmã adotiva"; e o travesti Martinha, morto há 10 anos, a navalhada, por um estudante de Medicina, na boca do lixo da rua Westphalen.

Meia hora depois, termina a cerimônia fúnebre e a multidão vai embora. Sobre o túmulo, notas de um cruzei-

ro e moedas. Uma faca e um garfo, "para que possa fazer a última refeição, no outro mundo". Velas acesas.

A placa, a praça

A morte de Gilda deu o que falar. Menos de uma semana após sua morte, o presidente da Boca Maldita, Anfrísio Siqueira, disse à imprensa ser contra uma placa de bronze para Gilda no obelisco. Mostrou um decreto municipal, que incorpora o obelisco ao patrimônio histórico do município "como símbolo da tribuna livre do povo curitibano."

É justamente isso que os defensores da placa alegaram, afirmando que nem Anfrísio, nem a entidade civil chamada Boca Maldita, podem ser proprietários de um patrimônio público, cabendo à população homenagear quem lhe aprouver. E a grande justificativa para Gilda é que desmistificou a hipocrisia dos costumes, divertindo a população de Curitiba.

Por ser contra, Anfrísio vai se incomodar ainda mais. Os travestis da cidade, por exemplo, estão querendo chamar de Gilda a uma das praças da cidade, onde o trotar seria livre. Primavera Bulkan, por exemplo, vai mais longe: "Desde que o trotar dos travestis foi pra praça do Operário, há mais tranquilidade no centro". Mas mesmo lá, segundo os travestis, milicianos cobram "pedágio". Ainda no dia anterior ao enterro, um deles deu 10 mil cruzeiros aos policiais para continuar em liberdade. Ou seja, exploração da miséria da cidade sem que ninguém tome providências.

A verdade é que a popularidade conquistada por Gilda é um fato. No Hospital Evangélico, médicos e estudantes de Medicina, numa cerimônia comovida, lhe dedicaram um toque de silêncio, ao som de pistão.

A porta-bandeira da Boca

Mas as homenagens para Gilda não foram apenas após sua morte, como o velório de três dias na Boca Maldita. Sua fama ganhou a literatura de Fernando Gabeira, por exemplo, tendo sido citada num de seus livros. É figura que se tornou até mítica, com gente lhe atribuindo grandes façanhas em outros lugares e até dizendo que era uma pessoa muito rica. Tudo ficção. Gilda só teve fama mesmo em Curitiba.

Uma das mais belas referências está no samba-enredo da Escola de Samba Não Agite, de 1982, de autoria do compositor e publicitário Paulo Vítola. Ele conta como o busto de outra figura popular em sua época (Emílio de Menezes) saiu da praça Osório, deu três goles de cachaça (no copo de Gilda, por que não?) e foi para a Boca Maldita, "pois

na praça ninguém me visita." Diz a letra: "A Boca é quem acha de fato/que a vida é a brincadeira./Como a escola de samba/que vem com a Gilda de porta-bandeira."

Gilda já fora lembrada em outra época. Em fevereiro de 1981, o travesti foi preso (no mesmo dia da prisão do líder sindical Lula). A cidade se mobilizou. Na sexta anterior ao carnaval, o

Na Boca, ninguém quer a estátua para "Gilda"

Gilda faleceu e Curitiba perdeu um de seus personagens pitorescos. Sobram poucos, como o Esmaga, o Jeticá... Quando circulou a notícia da morte de Gilda, uns se deram por satisfeitos, outros lamentaram seu desaparecimento. Só que todos não esperavam que seu nome fosse usado depois da morte. O que talvez nunca aconteceu em vida - Gilda ser usada sem saber - acontecia na morte.

Logo que surgiu um movimento para colocar o nome de Gilda em placa que ficaria exposta e fixada no obelisco da Boca Maldita na Rua das Flores. Entretanto o movimento cresceu e na noite do dia em que Gilda foi sepultada, algumas pessoas cercaram o obelisco, começaram a rezar, a acender velas. Não demorou muito o obelisco era milagroso - porque Gilda o teria tocado um dia. E surgiram os "milagres" e dos "milagres" apareceram as contribuições. Notas de cinco mil cruzeiros eram vistas aos montes. Acredita-se que este movimento tenha arrecadado em torno de 300 mil cruzeiros, segundo disse um dos mais assíduos frequentadores da Boca.

VERGONHA

Anfrísio Siqueira, o presidente vitalício da Boca Maldita ao ver o rumo que tomava o movimento não tardou a contra-atacar. No sábado ele e mais alguns companheiros desmancharam toda a parafernália que foi montada em torno do obelisco. Ainda hoje se encontra no local as inarcações das várias velas que ali foram acesas. Com esta atitude o movimento sofreu um decréscimo de adeptos, o que não arrefoeceu o ânimo dos promotores do movimento, que segundo boatos que circulam na Boca, vai transferir o local da "adoração" para perto do Bondinho.

Frequentador da Boca Maldita desde a sua fundação, Zeno Loyola Bacellar, tem 70 anos e é funcionário público aposentado. Para ele tudo o que aconteceu "é uma vergonha para Curitiba",

afirmando que o movimento "é uma palhacada de alguns para se promoverem".

Falando-se a Gilda, Zeno diz o que pensa: "Eu conheci a Gilda e posso dizer o que acho dela. Era um pústula, sífilítico, um bêbado que vivia provocando as mocas".

Mais controlado, Ailton Ferreira Prêcoma, de 26 anos, jornalista e funcionário público, era da opinião que Gilda "tinha que ser internada. Ela tinha que morar num hospital". Afirmando que frequenta diariamente a Boca Maldita, Ailton atribui o movimento que surgiu após o falecimento de Gilda a "uma maneira de arrecadar dinheiro fácil". Já para Getúlio Castro, um administrador de empresas de 45 anos, o que aconteceu resume-se numa só palavra: "sensacionalismo". Ele diz que "não tinha nada contra a Gilda, muito pelo contrário", mas entende que se prestar homenagem a sua figura não tem nada a ver, e pergunta, "homenagem a troco de quê?".

Gerente do Bamerindus (da agência que fica perto do Hotel Del Rey) há um ano, Ubirajara Domingos considerava Gilda uma "pessoa querida, mas não a chegar ao ponto de receber uma homenagem de um grupo ou da cidade". Se ele chegava a incomodar o expediente de sua agência, Ubirajara não vacila em dizer que "Gilda nunca chegou a nos incomodar. Ela no máximo ficava na porta".

Querida ou não, bêbada ou não, para Anfrísio Siqueira não é este o ponto que se discute. O que o revoltou foi um grupo fazer da morte de Gilda um fato que pudesse dar origem a milagres e inclusive a contribuições. E para acabar com isso, e evitar que "muitas pessoas fossem enganadas em sua boa fé", é que hoje a Boca Maldita quer pôr um paradeiro neste movimento, acabando em consequência, com a promoção de certas "pessoas que só querem aparecer, mesmo que para isso tenham que usar um defunto".



Zeno Loyola Bacellar.



Ailton Pereira Prêcoma.



Ubirajara Domingos.

(Reproduzido da Gazeta do Povo, de 23.03.83)



Primavera Bolkan depositando oferendas.

Não importa a doença, é carnaval e é preciso dançar.

Bloco do Bife Sujo desfilou pela Boca, perguntando: "Gilda, ô, Gilda, onde meteram você?/Estou aqui na rua, batilhando por você!"

Na época, os jornais publicaram que o travesti fora preso, a mando do presidente da Boca Maldita, para que não prejudicasse o desfile da Banda Polaca. Anfrísio desmentiu, mas muitos acham que sua oposição às homenagens ao travesti já vem de longe. Tanto que, com irreverência, o Bloco do Cadáver usou, três dias depois, o episódio como tema e procedeu o enterro do Anfrísio na avenida Deodoro. Ganhou o primeiro lugar no carnaval, junto com o Bloco Vai na Rolha.

Sua música: "O Anfrísio estrebuchou,/foi enterrado pelo Bloco do Cadáver/e a Boca Maldita chora de emoção/Matamos o Anfrísio/e tiramos a

Gilda da prisão/Gilda, tará! Gilda, tará!."

O mito, a realidade

Quem chegou a iniciar um trabalho sobre o fenômeno Gilda foi o teatrólogo Antônio Carlos Kraide, que a entrevistou várias vezes. Esses originais, se alguém encontrar (Kraide faleceu em janeiro último), ajudarão a compor a imagem de uma pessoa que, vivendo miseravelmente, conquistou o coração das pessoas da cidade, embora visivelmente doente em seus últimos dias.

Pneumonia já tinha há dois anos, desde que o albergue noturno, mantido pela Federação Espírita no centro, mudou de localização. Suas noites, ao lento, se multiplicaram. Cheirava mal porque não tomava banho. Às vezes,

pés no chão, em pleno inverno. Em outras, vestia sapatos sem meias, com dedos à mostra, nas brechas do couro descosturado. Sempre ganhava pinga em algum boteco como o Bar Maringá.

— Toma Gilda, mas não fique aqui. Ninguém suporta o cheiro.

Já levava facadas. Tinha escapado de morrer enforcado por um desocupado, mas continuava a mesma vida. A população queria bem o travesti, embora às vezes fosse uma figura violenta que não titubeava em ir para a agressão ao ver um ato de desrespeito.

Pouco mais de um mês antes de sua morte, este ano, saiu e divertiu o povo no Bloco do Bife Sujo. No bar do mesmo nome, haverá uma exposição de fotografias suas, como mais uma homenagem àquele que foi a alegria maior das ruas de Curitiba. ●

Embaixadores reviverão a "Gilda" no Carnaval

Gilda (Rubens Tinke, 1957-1983), o folclórico travesti curitibano, falecido há menos de um ano, é o tema do enredo da Escola de Samba Embaixadores da Alegria. A sugestão partiu do pintor, bailarino e ator Celso Filho, pioneiro na abertura de ambientes gay de Curitiba e que agora está apresentando uma maliciosa revista ("Elas Querem é Poder"), nos fins de semana, no palco do pub do Teatro da Classe.

●●●

Explicando a razão da homenagem, Celso Filho diz: "Gilda teve como palco Curitiba e como público todos nós que nós habitamos com sua performance. Desfilando uma coleção de personagens, nos lembrando Carlitos, vedete do teatro rebochado, melindrosas, baianas e princesas orientais. Uma moeda pelo espetáculo ou pelo beijo fortuito, roubado do doutor, do senador".

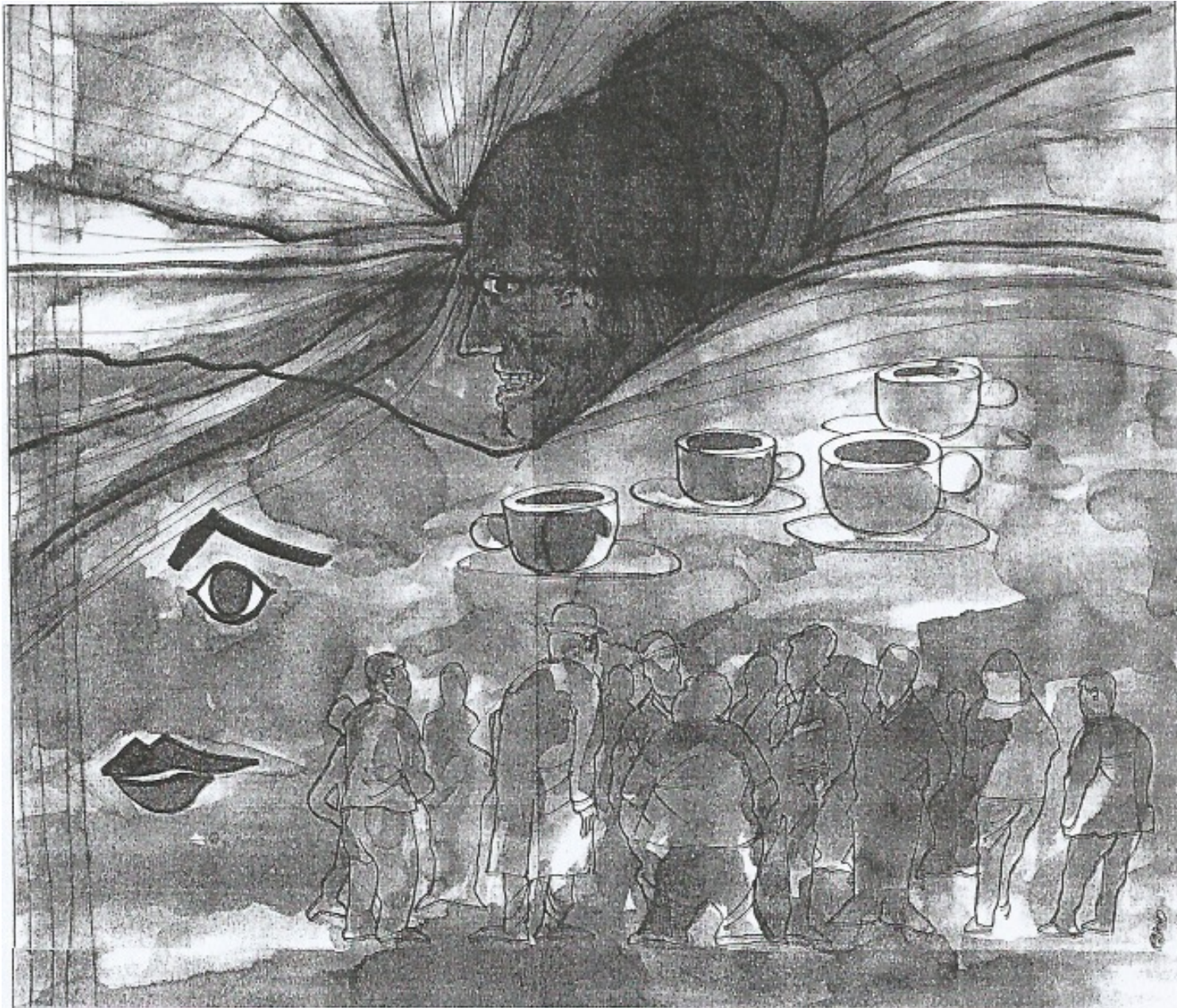
●●●

O samba-de-enredo — "Gilda Sem Nome" — é de autoria de três históricos carnavalescos: o advogado e compositor Carlos Eduardo Mattar, há 23 anos ligado à Embaixadores da Alegria, Reinaldo de Carvalho (que é o simpático Bola, Rei Momo há 4 anos de Curitiba) e o radialista e agitador cultural Cláudio Ribeiro. A letra do samba-de-enredo é bem-humorada, mas com toques de tristeza:

*Ai que saude, que saudade!
que me vem!
Das brincadeiras que a Gilda aprontava
Cinquenta mangos pra beijar um certo alguém
Descontraída Gilda lá... e beijava
Beijou doutor... o senador...
Falou de amor! Brincou... Brincou...
E pelas ruas da cidade! Ela pintou e bordou
Gilda, o seu bom humor deixou
um oceano de saudade
Gilda, o seu Carnaval marcou
Por muito tempo a rotina da cidade
Da melindrosa, de princesa oriental
da avenida faz seu palco natural
e de repente transformava-se o artista
De Carlitos a vedete ou passista!
Ai que saudade...*



Gilda: samba-enredo.



Texto: Emanuel Paolillo
Ilustração: Pincho

A Gilda

Agora passado já bastante tempo, dá para contar uma das muitas "apontadas" do Zé, que ele, seguramente, vai dizer que não é verdade.

Dois figuras da Luiz Xavier sempre chegaram perto do Zé para filar um cigarro, ganhar um café ou descolar uma graninha: o Esmaga e a Gilda - esta que Deus a tenha - morreu já há alguns anos.

Com o Esmaga, o Zé tem a sua entrada clássica: é só falar mal do governo. O Esmaga toma partido e o Zé o provoca o quanto pode. Um festival de asneiras ditas com graça e que diverte a todos que escutam.

O Esmaga, no seu estilo barulhento e salivoso, vai tocando a sua vidinha de figura popular, que até já fez propaganda da Loja Avenida. Dizem que foi o Zé que arrumou. Ele não afirma nem nega.

Já Gilda, homossexual assumido, não era uma figura tão inofensiva como o Esmaga que só fala muito. "Ela" se dedicava à caça dos encantos no calçadão e de vez em quando punha pra briga com os que reclamavam. Não era uma parada tão fácil. Ágil e barulhenta, incomodava bem. No mais, quando calava, só pedia cigarros e bebida.

Muitas vezes o Zé tinha usado a Gilda para as suas brincadeiras. Numa das mais famosas o Zé pagou para a Gilda beijar na boca um conhecido frequentador da Boca

Maldita. Se o Anfrísio Siqueira, seu presidente perpétuo, deixasse, eu seria até capaz de contar quem foi, mas o hoje cavaleiro da Real Ordem não merece um segundo vestuário.

A Gilda negociou muito com o Zé. Não queria, estava com medo. O Zé foi levantando o suborno, mostrando as notas, tal e qual um detetive americano. Pra ajudar, o Zé insistia que não tinha perigo, que só era preciso sair correndo. Fugir da reação imediata. Depois não seria mais perigoso. Ele, Zé, trataria de estriar o ambiente. A Gilda não resistia. Tomou um gole firme do cafezinho que o Zé lhe oferecera e partiu resoluta na direção do... O Zé esgueirou-se para fora do café, ficou lá do outro lado, na porta do Braz Hotel, hoje McDonald's.

A Gilda se chegou, bateu no ombro da sua vítima e cascou-lhe um beijo estalado que quase o sufocou! A xícara de café espantou-se no chão. Agarrou a Gilda pelo braço mas ficou com um pedaço de camisa; ela, ziplida, correu para fora.

Alucinado o novo cavaleiro quis alcançá-la, por entre toda aquela gente que passava. Parecia-lhe que eram todos cúmplices, ninguém saía da frente! Deve ter corrido umas duas quadras. Andou outro tanto. Na confeitaria Schaffer entrou bradando os seus mais belos palavras... estava uma fera...

O Zé, como sempre fazia, pagou reli-

giosamente o prometido. Ela, de sua parte, não revelaria a ninguém quem mandou.

Essa é uma característica do Zé muito interessante: ele se diverte sozinho. Não conta pra ninguém. Ri por dentro. Jura que não foi ele. Fica sempre a dívida.

Mesmo quando faz os melhores programas, ele não se vangloria.

Na minha posição privilegiada de seu confessor civil, tenho sabido de muitas, quase todas as manhas do Zé. Para os outros, um tímido.

Não faz muito, num dos escritórios de advocacia do prédio, começou a trabalhar uma secretária muito bonita. A "comunidade" se alvoroçou. Os separados do time, já eram três, tentaram de tudo para conquistar a garota. Meio polaca, olhos azuis, pernas roliças e sorriso largo. Tudo isso enfiado em calças justas e, de vez em quando, generosas minissaias... O Zé, quieto, só olhava. O Brândão a chamava de "Bundinha de Quermesse", por causa de uma calça jeans que ela usava e que tinha uma porção de "apliques" de metal na respectiva. Parecia uma barraca de festa de igreja! Cheia de coisas e uma porção de gente olhando.

O Zé não perdia a pose. Hoje um sorriso, amanhã um bombom, outro dia uma gentileza, até que ela lhe pediu um favor. O Zé caprichou. Fez muito mais. Ela só queria receber o seu dinheiro de volta, num compa de roupa que não caíra bem.

Ele conseguiu mais. Outra peça mais bonita, troco e pedido de desculpas. Não há o que o Zé não faça por uma mulher bonita.

- O senhor é muito gentil, não sei como lhe agradecer...

A semente estava lançada! O Zé sabia como ela poderia fazer. Como ela, sem cacofonia...

Foi um almoço simpático, no Devon's. Depois um jantar no Le Doyen. Um cavaleiro. Passeou o seu charme na mocinha encantada. Dali até o convite para um novo jantar foi fácil, este no Le Piège... tudo bem francês.

O Zé exercitava a sua paciência. Quando queria, queria até conseguir.

- Nunca ninguém vai pegar a Bundinha! Eu aposto. Os frustrados eram os mais veementes. O Zé concordava tranquilamente.

- Ninguém nem sai com ela, pô. E se sai não come! O Brândão acreditava nisso.

O Zé só olhava. Sua boca entreabria num sorriso misterioso. Já estava com saudade...

Não devia ter exagerado nas despesas. Agora ia ter que juntar mais grana para a próxima investida e tinha que dar um tempo para a Ana não desconfiar.

- Ninguém conseguia...

Era melhor nem pensar. A garota era mesmo boa a bessa...

Viado

Texto: Wilson B.
Arte: Ricardo H.



Gilda está na Boca vestida de mulher. A barba de uma semana, os trapos, os indrajós. Na sua pescoço de homem fofa, bijuteria, duas voltas do colar rubi. O cabelo grosso, oleoso, sujo de óleo, prende uma grande flor de papel amarela. Gilda vai rir com os dentes podres, um riso que há muitos anos Curitiba não vê. Gilda não dissimula; ri, e isto chocará o esgar com que o bacharel vem rindo desde que se formou na Federal.

Viado.
O riso podre de Gilda é o de uma boca arreganhada pintada a batom. Sobre as calças imundas, não menos

imundo - vestido tubinho de taletá rosa, Encardidos os dedos se enfiam na bacia, embora o frio em Curitiba. Na canela perbeita os pelos - duros, agressivos. Não se ouse supor o que pode o músculo de seu braço. Mas não é só com ele que aranca no bacharel trêmulo uma nota de cinquenta; há o insustentável escândalo do beijo à força com que a chantagem se consuma.

Viado.
Impossível chamar a polícia. (Suprema humilhação para o bacharel da Federal é publicar em plena Boca que - não se aventure - pode apanhar, e feito, de

uma bicha. Teme também o beijo mas este se perderá entre tantas, data vênica, chototas. Duro é ser posto no chão de terno e gravata. Terrível tentar levantar-se e levar, de novo, uma perna. Acontecesse assim uma mais Curitiba. Quem sabe o exílio - em Calandova.

ou a morte arrepiada a arsênico no quintal do Juvevê. Para não impressionar as crianças - no galpão - de onde só a mulher tem uma cópia da chave.

Este é o maior trunfo de Gilda, e o seu maior blefe.

Viado.
Em grupo de cinco, meu

Deus!, os homens da Fundação. Um deve ser o chefe, justo o mais magro e velho e que ri de lado, escondendo o riso com os dedos muito juntos de uma das mãos. Aos ademanes, forenses, cheios de dedos, canas e bocas, gestos. Gilda tem que eles é que parecem mulher. "Ói lá, chegou a patroa e as puta-saco dela reunida..." Excessivo agitar no calejão do chefe que, de novo, não esconde o riso de lado e os dedos juntos no canto da boca. Só que agora ri mais alto, para insultar o ódio dos demais.

Fácil presa, Gilda avança, e pega o adúltero por trás, no conspícuo

ridículo do mímico explícito - curvo sobre o balcão tentando alcançar a pia para esvaziar do excesso de açúcar a xícara do chefe.

Então é que Gilda é a mendiga-pautera de Curitiba; agarrando-o, aplica-lhe uma chave-de-coxa e com a grande língua lamba dele a nuca, em sudorese e espasmo, e imobilizando-lhe os braços, como aprendem na Quicirós Filha, beija o homem na boca - longa, demoníamente. O chefe, num frouxo de risos, desarma-se e o que insistente escondia, no canto do lábio, era a falta - provisória - de um canino. Os demais riem e gincem já mexendo nos

bolsos o pedágio de para existir em Curitiba.

Ainda uma vez escaparam.

Viado

Wilson Bueno é autor, entre outros livros, de *Bolero's Bar*, *Manual de Zoofilia* e *Mar Paraguayo*. Acaba de publicar, pela editora Siciliano, o romance *Cristal*, Criador e editor, por oito anos, do jornal *Nicolau*. É editor, ao lado do poeta dominicano no exílio, Leandro Morales, da revista de azar, publicada em Nova Iorque, pela Columbia University.

[illegible]